Edmund Husserl

# LA FILOSOFÍA, CIENCIA RIGUROSA

EE
ENCUENTRO

OPUSCULA PHILOSOPHICA

Edmund Husserl

# LA FILOSOFÍA, CIENCIA RIGUROSA



Presentación y traducción de Miguel García-Baró

ENCUENTRO

Título original: Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp («Husserliana» XXV), Martinus Nijhoff, Den Haag 1987, pp. 3-62.





Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

# PRESENTACIÓN

*Al comienzo de los años 10 del siglo XX, una nueva revista alemana,* Logos, *interesada por el éxito reciente y muy rápido de la filosofía fenomenológica que se elaboraba en torno a Edmund Husserl en la Universidad de Göttingen, solicitó a este pensador un texto en que se presentaran el programa de esa filosofía y algunos de los rasgos esenciales de su contenido, por los que se diferenciaba del resto de corrientes en vigor.*

*Husserl llevaba diez años sin publicar más que algunas recensiones de textos de lógica y teoría del conocimiento, que también quedaban ya muy atrás en 1910. Desde las* Investigaciones Lógicas, *su posición global se había modificado, pero apenas había rastros literarios públicos de esta variación. Encontró, pues, que el momento era muy favorable y respondió, en efecto, con un largo ensayo que suscitó enorme interés. Este ensayo es el que ahora volvemos a traducir, con ánimo de mejorar la antigua versión que ya existía en español (debida al meritorio trabajo de Elsa Tabernig).*

*Como verá el lector, los dos puntos en que insiste sobre todo Husserl al describir la fenomenología son la defensa de la estricta idealidad de muchos objetos de inmensa importancia (sobre todo, las verdades y las esencias) y la imposibilidad de hacer filosofía primera sin tomar en cuenta la vida consciente ante la que todas las cosas se abren. Pero esta vida no debe auto-interpretarse como siendo, sin duda, parte de la naturaleza*

*o de la cultura, en el sentido en que las ciencias elaboran estas nociones. Es una ingenuidad peligrosísima creer de entrada y a pies juntillas que todo lo existente recibe el mejor tratamiento cognoscitivo posible en las ciencias modernas, como precisamente sostenía la filosofía neokantiana que por entonces predominaba en la universidad alemana. Muy al contrario, no se puede filosofar con radicalidad si no se empieza por suspender esta presunta evidencia que domina desde el siglo XVII el espíritu europeo.*

*Husserl, preocupado sobre todo por separar a la fenomenología de la psicología (como ciencia de la naturaleza) y a la filosofía primera en general del historicismo relativista que no reconoce ningún ser ideal, no elabora en su contribución a* Logos *la teoría de este paso primero de abstención respecto de toda ingenuidad que conocemos como* epojé fenomenológica. *Tampoco se interesa aquí demasiado por enmendar lo que ya no le parecía justo de las descripciones concretas de la vida intencional que se contienen en* Investigaciones Lógicas. *Se concentra, más bien, en la extraordinaria verdad de que la filosofía, que es la más rigurosa de las ciencias (y no simplemente una enciclopedia de ellas o una visión global del mundo), justamente comienza por criticar la aparentemente solidísima fundamentación científica de los restantes saberes.*

*Este retroceso a la vida y el mundo previos a las ciencias de la modernidad es, paradójicamente, la radicalización de la Ilustración y no se hace sino para salvaguardar el altísimo ideal del socratismo: que a cada uno de los hombres compete investigar por sí mismo el valor de las convicciones sobre las que está edificada su existencia. En este sentido, la fenomenología que Husserl inauguró es ya* philosophia perennis.

Miguel García-Baró

# LA FILOSOFÍA, CIENCIA RIGUROSA*

Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras. Tal pretensión se ha hecho valer unas veces con mayor y otras con menor energía, pero jamás ha sido abandonada por completo; ni siquiera en los tiempos en que el interés por la teoría pura y la capacidad para ella amenazaban ruina, o los poderes religiosos sojuzgaban la libertad de la investigación teórica.

En ninguna época de su evolución ha conseguido la filosofía cumplir la pretensión de ser ciencia rigurosa; tampoco en esta última, la cual, a pesar de la multiplicidad de direcciones filosóficas contrapuestas que en ella se han dado, viene avanzando desde el Renacimiento al presente en un proceso evolutivo esencialmente unitario. Y sin embargo, el ethos dominante de la filosofía moderna justamente consiste, en vez de en entregarse ingenuamente al impulso filosófico, más bien en querer constituirse en ciencia rigurosa valiéndose de

* Me reconozco sobre todo en deuda con la excelente traducción catalana de Francesc Perenya Blasi, *La Filosofia com a ciència estricta*, publicada en el volumen: Edmund Husserl, *Fenomenologia*, Edicions 62, Barcelona 1999. Debo también gratitud a los excelentes traductores y filósofos Agustín Serrano de Haro y Antonio Zirión, que han sugerido varias mejoras muy acertadas a mi texto (ndt).

la reflexión crítica e investigando el método con profundidad siempre creciente. Pero el único fruto maduro de estos esfuerzos ha sido la fundamentación y la independización de las ciencias rigurosas de la naturaleza y del espíritu, así como de ciertas nuevas disciplinas de la matemática pura. La filosofía misma en el sentido peculiar que ahora por vez primera emerge siguió carente del carácter de ciencia rigurosa. E incluso el sentido de este emerger continuó estando falto de segura determinación científica. Sigue discutiéndose hasta hoy en qué relación se encuentra la filosofía con las ciencias de la naturaleza y del espíritu; se discute si lo específicamente filosófico del trabajo de éstas (que, desde luego, está esencialmente referido a la naturaleza y al espíritu) exige por principio actitudes nuevas, con las que van de la mano fines y métodos que por principio son peculiares; se discute, pues, si lo filosófico nos lleva, por así decirlo, a una nueva dimensión o se desenvuelve en el mismísimo plano que las ciencias empíricas de la naturaleza y de la vida espiritual. Lo que muestra que ni siquiera ha llegado a estar científicamente claro cuál es el auténtico sentido de los problemas filosóficos.

La filosofía, pues, no logra configurarse como efectiva ciencia; cuando, por sus miras históricas, ella es la ciencia suprema, la más rigurosa de todas, la que representa la inajenable pretensión humana al conocimiento puro y absoluto (y al valorar y el querer puros y absolutos, que le son inseparables). Aquella cuya vocación es ser maestra en la obra eterna de la humanidad no consigue enseñar nada: no lo consigue de manera objetivamente válida. Le gustaba decir a Kant que no se puede aprender filosofía, sino sólo a filosofar. ¿Qué otro significado tiene esta frase más que la confesión de que la filosofía no es ciencia? A donde llega

la ciencia, la ciencia real, llega la posibilidad de enseñar y aprender, en todas partes en el mismo sentido. En efecto, el aprendizaje científico nunca es recibir pasivamente materias de otro espíritu; sino que siempre estriba en la actividad propia, en el íntimo reproducir, según fundamentos y secuelas, las evidencias racionales que obtuvieron los espíritus creativos. No se puede aprender filosofía porque en ella no hay tales evidencias concebidas y fundamentadas con objetividad, lo que equivale a decir que aún faltan en la filosofía problemas, métodos y teorías cuyos conceptos estén bien delimitados y cuyo sentido esté plenamente aclarado.

No digo que la filosofía es una ciencia imperfecta; lo que digo redondamente es que no es ciencia aún, que aún no ha empezado a ser ciencia; y tomo como criterio cualquier mínimo fragmento de contenido doctrinal teórico objetivamente fundado. Todas las ciencias son imperfectas, incluidas las tan admiradas ciencias exactas. Por una parte, están incompletas: tienen ante sí el infinito horizonte de problemas abiertos que harán que ya no pueda descansar jamás el afán de conocimiento; por otra parte, tienen tachas en los contenidos doctrinales que ya han elaborado: por aquí y por allá aparecen en el orden sistemático de las pruebas y las teorías restos de oscuridad e imperfecciones. Mas, en cualquier caso, hay ya cierto contenido doctrinal que crece constantemente y se va siempre ramificando. Nadie que esté dotado de razón dudará de la verdad objetiva o de la probabilidad objetivamente fundada de las admirables teorías de la matemática y las ciencias naturales. En ellas, hablando un tanto a bulto, no hay lugar para «opiniones», «visiones» o «puntos de vista» privados. En la medida en que siguen dándose en algún caso, es que la ciencia aún no

ha llegado a ser tal, sino que está en devenir, y todo el mundo así lo considera[1].

Pues bien, la imperfección de la filosofía es de índole totalmente distinta que esta que acabo de describir y que afecta a todas las ciencias. No es que la filosofía disponga nada más que de un sistema de doctrina incompleto y, en ciertos casos, imperfecto: es que no dispone de ninguno en absoluto. Todo se discute en ella: cada posición filosófica es cosa de convicción individual, de idea propia de una escuela, de «punto de vista».

Cabe muy bien que cuantos esbozos nos ofrecen los textos científicos de la filosofía en el mundo entero, tanto en la Antigüedad como en la Modernidad, se apoyen en un serio y hasta inmenso trabajo espiritual; más aún, cabe muy bien que se trate de trabajos que preparen en alto grado el establecimiento futuro de sistemas de doctrina rigurosamente científicos; sin embargo, nada puede por ahora reconocerse en todo esto como un fondo de ciencia filosófica, y no hay perspectivas de recortar, quizá, por aquí y por allá, con las tijeras de la crítica, un fragmento de doctrina filosófica.

---

[1] Claro está que no pienso en las controversias de la filosofía de la matemática y de la naturaleza, que, cuando se las mira de cerca, no conciernen únicamente a puntos aislados de sus contenidos doctrinales, sino al «sentido» de todo el rendimiento científico de estas disciplinas. Pueden y tienen que permanecer bien diferenciadas de las disciplinas mismas en cuestión, tal y como, en efecto, traen sin cuidado a la mayoría de los representantes de estas ciencias. La palabra filosofía, al ir unida a los títulos de todas las ciencias, quizá quiera decir un género de investigaciones que dan a todas ellas, en cierto modo, una dimensión nueva y, por lo mismo, el complemento final. Pero la palabra dimensión sugiere, a la vez, que la ciencia rigurosa sigue siendo ciencia y sus enseñanzas siguen siendo tales, aun cuando todavía no se haya pasado a esta nueva dimensión.

Es preciso repetir tajante y sinceramente esta convicción, y hacerlo precisamente en este lugar, en los comienzos de *Logos*, que desea dar testimonio de un significativo giro de la filosofía y preparar el terreno para el futuro «sistema» de la filosofía.

En efecto, al subrayar tajantemente el carácter no científico de toda la filosofía habida hasta hoy, se suscita simultáneamente la cuestión de si querrá la filosofía seguir manteniendo la meta de ser ciencia rigurosa, de si puede y debe quererlo. ¿Qué debe significar para nosotros este nuevo «giro»? ¿Prescindir, a lo mejor, de la idea de la ciencia rigurosa? Y ¿qué debe significar para nosotros el «sistema» que anhelamos, que nos ilumina como un ideal cuando nos deprimimos en nuestro trabajo de investigación? ¿Será un «sistema» filosófico en sentido tradicional, a modo de Minerva surgiendo completa y con todas sus armas de la cabeza de un genio creador, para después, en los tiempos futuros, ser conservada junto a otras Minervas semejantes en el apacible museo de la historia? ¿O no será, más bien, un sistema de doctrina filosófica que, tras los poderosos trabajos preparatorios de tantas generaciones, empiece realmente desde abajo, con un fundamento a salvo de dudas, y vaya creciendo, como cualquier edificio bien hecho, añadiendo ladrillo sobre ladrillo conforme a ciertas evidencias-guías, como una figura firme va encajando sobre algo ya firme? Ante esta cuestión es preciso que los espíritus y los caminos se dividan.

Los «giros» decisivos para el progreso de la filosofía son aquellos en los que la reivindicación de ser ciencia presentada por las filosofías del pasado cae ante la crítica de su procedimiento presuntamente científico, y la voluntad plenamente consciente de reconfigurar la filosofía radicalmente en

el sentido de la ciencia rigurosa se convierte en la guía que determina el orden de los trabajos. Toda la energía intelectual comienza concentrándose en aclarar decisivamente, mediante consideraciones sistemáticas, las condiciones de la ciencia rigurosa, que la filosofía, hasta ahora, o ha pasado por alto con ingenuidad o ha tergiversado; para seguir luego con el intento de levantar el nuevo edificio de la doctrina filosófica. Tal voluntad plenamente consciente de constituirse en ciencia rigurosa domina el giro socrático-platónico de la filosofía y también, en los principios de la Modernidad, las reacciones científicas contra la Escolástica, sobre todo, el giro cartesiano. Su impulso se traspasa a las grandes filosofías de los siglos XVII y XVIII; se renueva con una potencia radicalísima en la crítica kantiana de la razón y domina aún el filosofar de Fichte. Una y otra vez, la investigación vuelve a orientarse a los verdaderos comienzos, a las formulaciones decisivas de los problemas, al método correcto.

Es en la filosofía romántica cuando se produce una transformación. Por más que Hegel insista en la validez absoluta de su método y de su doctrina, falta a su sistema la cientificidad filosófica que sólo hace posible la crítica de la razón. Pero con esto va de la mano el hecho de que esta filosofía, como, en general, toda la romántica, ejerza su influencia sobre el futuro en el sentido o de una *debilitación* o de una *falsificación* del afán de constituir la ciencia filosófica rigurosa.

En lo que hace a lo último, la tendencia a la falsificación, es muy conocido que el hegelianismo, al reforzarse las ciencias exactas, suscitó reacciones cuya consecuencia fue que el *naturalismo* del siglo XVIII, con su escepticismo que abandona por completo la idealidad absoluta y la

objetividad de lo válido, ascendió con prepotencia y determinó de modo preeminente la visión del mundo y la filosofía contemporáneas.

Por otra parte, la filosofía hegeliana produjo efectos en el sentido del debilitamiento del afán científico de la filosofía, debido a que enseñaba que todas las filosofías están relativamente justificadas para su tiempo respectivo. Es verdad que esta doctrina, en el interior del sistema de pretendida validez absoluta, tenía un sentido completamente distinto del historicista en el que fue recibida por generaciones enteras; las cuales, juntamente con la fe en la filosofía hegeliana, habían también perdido la fe en la filosofía absoluta. El vuelco de la filosofía metafísica hegeliana de la historia en un historicismo escéptico es lo que determina esencialmente el surgimiento de la nueva *«filosofía como visión del mundo»*, que hoy precisamente parece extenderse a toda velocidad y que, por lo demás, al entrar incluso en una polémica sobre todo antinaturalista y hasta, a veces, antihistoricista, por nada se tiene menos a sí misma que por escéptica. Sin embargo, cuando hablo del debilitamiento del afán filosófico de cientificidad, me refiero sobre todo a ella, en la medida, al menos, en que muestra en cuanto se propone y en su proceder que ya no está dominada por aquella radical voluntad de ser doctrina científica que distinguió, hasta Kant, el gran avance de la filosofía moderna.

Las páginas que siguen se apoyan en la idea de que los intereses supremos de la cultura humana exigen que se construya una filosofía rigurosamente científica; de que, por tanto, si ha de haber razón para un giro filosófico en nuestro tiempo, tiene sin duda que estar animado por la intención de refundar la filosofía en el sentido de la ciencia

rigurosa. Esta intención no le resulta en absoluto extraña al presente. Está plenamente viva justamente en el interior del naturalismo predominante. Desde el principio persigue con toda resolución la idea de una reforma rigurosamente científica de la filosofía, e incluso cree siempre, tanto en sus formas pasadas como en las contemporáneas, que ya la ha realizado. Pero cuando lo sometemos a una consideración según principios, tal cosa sucede en una forma básicamente errada desde el punto de vista teórico, y que además significa, en lo que concierne a la praxis, un peligro creciente para nuestra cultura. Criticar radicalmente la filosofía naturalista es hoy por hoy un asunto importante. Lo que se necesita es, muy especialmente, en vez de la crítica que se limita a refutar el naturalismo por las consecuencias que se siguen de él, la crítica positiva de sus fundamentos y sus métodos. Sólo ésta es apropiada para mantener íntegra la confianza en que es posible la filosofía científica; confianza que se ve amenazada cuando se conocen las absurdas consecuencias del naturalismo levantado sobre la base de la ciencia empírica rigurosa. Lo que expongo en la primera parte de este ensayo está al servicio de tal crítica positiva.

Pero por lo que se refiere al tan notado giro de nuestro tiempo, es verdad —y ahí está lo razonable en él— que posee un sentido esencialmente antinaturalista; sin embargo, por influencia del historicismo, parece querer apartarse de las líneas de la filosofía científica para dar en mera filosofía como visión del mundo. La segunda parte se dedica a discutir según principios la diferencia entre estas dos filosofías y a considerar la relativa razón que les asiste.

El naturalismo es un fenómeno secuela del descubrimiento de la naturaleza: de la naturaleza en el sentido de la unidad, conforme a leyes naturales exactas, del ser espacio-temporal. A medida que se dan pasos en la realización de esta idea en más y más ciencias naturales nuevas, que fundamentan una gran profusión de conocimientos rigurosos, va también ampliándose el naturalismo. De igual modo creció en tiempos posteriores el historicismo como fenómeno secuela del «descubrimiento de la historia» y la fundación de más y más ciencias del espíritu. Como corresponde a los hábitos dominantes del pensar, quien practica una ciencia natural tiende, justamente, a verlo todo como naturaleza, y quien practica una ciencia del espíritu, a verlo todo como espíritu, como constructo histórico; y ambos, en consecuencia, tienden asimismo a tergiversar lo que no puede verse de semejante manera. Así, pues, el naturalista —dediquémosle por ahora atención especial— no ve otra cosa que naturaleza y, en primer término, naturaleza física. Cuanto existe o bien es físico (pertenece al nexo unitario de la naturaleza física), o bien es psíquico, sí, pero, en este caso, nada más que una variable dependiente de lo físico o, a lo sumo, un «hecho concomitante paralelo» y secundario. Todo lo que existe es de naturaleza psicofísica, o sea, está unívocamente determinado conforme a leyes fijas. Nada que nos resulte esencial varía en esta concepción cuando, en el sentido del positivismo (del que se apoya en Kant naturalistamente interpretado o del que renueva y trasforma consecuentemente a Hume), la naturaleza física se disuelve sensualistamente en complejos de sensaciones (colores, sonidos, presiones, etc.) y, del mismo modo, lo denominado

psíquico se disuelve en complejos complementarios de las mismas o de otras «sensaciones».

Lo característico de todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, empezando por el materialismo popular y terminando por los contemporáneos monismo de las sensaciones y energetismo, es, de un lado, la *naturalización de la conciencia*, incluidos todos los datos de conciencia intencional-inmanentes; de otro, la *naturalización de las ideas* y, por tanto, de todos los ideales y normas absolutos.

En lo que concierne a esto último, sin advertirlo se refuta a sí mismo. Tomemos como índice ejemplar de toda idealidad la lógica formal: como todos sabemos, los principios de la lógica formal, las llamadas leyes del pensamiento, se interpretan por el naturalismo como leyes naturales del pensamiento. En otro lugar[2] ha quedado probado con detalle cómo esto trae consigo un absurdo de la índole que es característica de todas las teorías escépticas en sentido pleno. Cabe también someter a una crítica de la misma radicalidad tanto a la axiología y la práctica (la ética es una de sus partes) naturalistas cuanto incluso a la misma praxis naturalista; ya que a los absurdos teóricos les siguen inevitablemente absurdos (o sea, discordancias evidentes) en el comportamiento concreto tanto teórico como axiológico y ético. Se puede decir, en una palabra, que el naturalista, en su conducta, es idealista y objetivista. Lo llena el afán de traer científicamente a conocimiento (o sea, de manera que vincule a todo ser racional) cuanto sea, por doquier, auténtica verdad, lo auténticamente bello y bueno; y también el afán de cómo se pueda determinar todo esto según sus esencias universales y según qué método se lo pueda ganar caso a caso. Cree que, gracias a la

[2] Cf. mis *Investigaciones Lógicas*, vol. I, 1900.

ciencia natural y a la filosofía entendida como ciencia natural, se ha alcanzado ya la meta en lo que hace a lo más importante; así que, con todo el entusiasmo que le proporciona tal conciencia, se lanza a intervenir como reformador práctico y como maestro, en favor de lo verdadero, lo bueno y lo bello «propios de la ciencia natural». Es, sin embargo, un idealista que establece teorías (y se supone que las fundamenta) que precisamente niegan lo que él da por supuesto en su conducta idealista tanto cuando construye teorías como cuando, al mismo tiempo, fundamenta y recomienda valores o normas prácticas como los más hermosos y mejores. Lo que da por supuesto, por cierto, en la medida misma en que hace teoría, en que propone objetivamente valores conforme a los cuales debe estimarse, y también cuando propone reglas prácticas de acuerdo con las cuales deben todos querer y actuar. El naturalista enseña, predica, moraliza, reforma[3]; pero niega lo que está supuesto por el sentido de toda prédica y de toda exigencia. Se limita a no predicar *expressis verbis*, como el escepticismo antiguo, que lo único racional es negar la razón (tanto la teórica, como la axiológica y la práctica). Rechazaría lejos de sí, incluso, una cosa tal. En él el absurdo no está manifiesto sino oculto a sus propios ojos, y consiste en que naturaliza la razón.

A este propósito, la controversia está ya objetivamente resuelta, por más que pueda aún subir la marea del positivismo y del pragmatismo (que le supera en relativismo). Precisamente este hecho muestra bien qué escasa es la fuerza efectiva, en la práctica, de los argumentos sacados de las consecuencias. Los prejuicios dejan ciego, y el que tan sólo ve

---

[3] Podemos servirnos, como de destacados representantes de todo ello, de Häckel y Ostwald.

hechos empíricos y sólo tiene íntimamente por vigentes la ciencia empírica, no se sentirá muy perturbado por las consecuencias absurdas que no se acrediten en la experiencia como contradicciones que chocan contra hechos de la naturaleza. Las apartará como no siendo más que «escolástica». Pero es que, además, argumentar partiendo de las consecuencias fácilmente perjudica por el otro lado, o sea, a quien sí es receptivo de su fuerza probatoria. Debido a que el naturalismo se muestra plenamente desacreditado (él, que deseaba trasformar la filosofía basándola en la ciencia rigurosa y convirtiéndola en ciencia rigurosa), su mismo objetivo metódico aparece desacreditado, tanto más cuanto también de este lado se ha extendido la tendencia a no poder pensar la ciencia rigurosa más que como ciencia positiva y la filosofía científica como filosofía fundada en esta ciencia. Sin embargo, también esto es únicamente un prejuicio: sería un error gravísimo querer apartarse *por su causa* de la línea de la ciencia rigurosa. El mérito del naturalismo y, a la vez, la parte capital de su fuerza en nuestros días, estriba precisamente en la energía con que intenta realizar el principio de la cientificidad rigurosa en todas las esferas de la naturaleza y del espíritu, tanto en la teoría como en la praxis; en la energía con la que se empeña en resolver científicamente (lo que, según piensa, es «de manera exacta, conforme a la ciencia natural») los problemas ontológicos y axiológicos de la filosofía. Quizá en el conjunto entero de la vida moderna no haya idea más poderosa ni que se imponga tan irresistiblemente como la idea de la ciencia. Nada será obstáculo para su triunfo. De hecho, por lo legítimo de sus objetivos, es una idea omniabarcante. Pensada en su perfección ideal, es la razón misma, que no podría tener ni junto a sí ni sobre sí ninguna otra autoridad. Con certeza, pertenecen, pues, también a los dominios de la

ciencia rigurosa todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos que el naturalismo, al interpretarlos empiristamente, a la vez falsifica.

Sin embargo, las convicciones universales significan poca cosa cuando no se las puede fundamentar, y las esperanzas puestas en una ciencia significan asimismo poco cuando no se divisa camino alguno hacia sus metas. De modo que si la idea de la filosofía como ciencia rigurosa no ha de quedar impotente ante los problemas que he señalado y ante todos cuantos les son esencialmente afines, hemos de tener a la vista claras posibilidades de realizarla; aclarando los problemas mediante la profundización en su sentido puro, tienen que presentársenos con plena evidencia los métodos que sean los adecuados para tales problemas porque su propia esencia los exige. Esto es lo que hemos de lograr y, junto con ello, hemos de alcanzar la confianza viva y eficaz en la ciencia, al mismo tiempo que su comienzo real. A este propósito, nos rinde muy poco la refutación del naturalismo por sus consecuencias, que, de otro lado, es útil e indispensable. Será cosa muy distinta si criticamos positivamente y siempre según principios, como tanta falta hace, los fundamentos, los métodos y los logros del naturalismo. La crítica, cuando separa y aclara, cuando obliga a perseguir el sentido auténtico de los motivos filosóficos, que, por lo común, se formulan vaga y equívocamente como problemas, es muy apropiada para suscitar la representación de mejores metas y caminos y para fomentar positivamente lo que nos proponemos. Vamos, pues, a discutir pormenorizadamente, con esta intención, un carácter que arriba subrayamos en la filosofía contra la que nos oponemos: la *naturalización de la conciencia*. Irán apareciendo por ellas mismas las hondas relaciones que este rasgo posee con las consecuencias escépticas que hemos tocado; y asimismo se

irá entendiendo todo el alcance en que pensamos y tenemos que fundamentar nuestro segundo reproche: el que se refiere a la naturalización de las ideas.

* * *

Ciertamente, no referimos nuestros análisis críticos a las reflexiones, más populares, de los científicos naturales que filosofan, sino que nos ocupamos con la filosofía de índole técnica y que se presenta con todos los bagajes realmente científicos; pero, sobre todo, con un método y una disciplina a causa de los cuales cree haber definitivamente escalado hasta el rango de una ciencia exacta. Tán segura está de ello, que mira desde arriba, despreciativamente, al resto de las filosofías. Respecto de su modo de filosofar científico y exacto, los demás están en la relación en que se halla la turbia filosofía de la naturaleza del Renacimiento con la mecánica de Galileo, exacta y llena de vigor juvenil; o en la relación en que se encuentra la alquimia respecto de la química exacta de Lavoisier. Pues bien, si preguntamos por la filosofía exacta, aunque todavía limitadamente construida, o sea, por lo análogo de la mecánica exacta, se nos indica la psicología psicofísica y, muy en especial, la *psicología experimental*, a la que nadie podrá negar el rango de ciencia rigurosa. Sería ella la psicología científica exacta, por tanto tiempo buscada y ahora, al fin, hecha realidad. La lógica y la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía habrían por fin, gracias a ella, logrado su fundamento científico e incluso han de encontrarse en plena trasformación que las vuelva disciplinas experimentales. Por lo demás, la psicología rigurosa, desde luego, sería la base de todas las ciencias del espíritu y también, no menos, de la metafísica. A propósito de esto último,

por cierto, no es ella el fundamento predilecto, ya que en su misma medida participa también la ciencia física de la naturaleza en la fundamentación de la doctrina de máxima universalidad acerca de lo real.

He aquí ahora nuestras objeciones:

En primer lugar, como enseñaría una breve consideración, debe verse con evidencia que la psicología, como ciencia de hechos, es inapropiada para proporcionar fundamentos a aquellas disciplinas filosóficas que tienen que ver con los principios puros de todas las normas, o sea, la lógica pura, la axiología y la práctica puras. Podemos ahorrarnos una discusión pormenorizada: nos retrotraería, desde luego, a los absurdos escépticos de que ya se ha hablado. Pero en lo que concierne a la *teoría del conocimiento*, que ciertamente separamos de la lógica pura en el sentido de la pura *mathesis universalis* (y que como tal no tiene que ver con el conocimiento), cabe decir diversas cosas contra el psicologismo y el fisicismo gnoseológicos, algunas de las cuales sí mencionaré.

Por sus puntos de partida, toda la ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que quiere investigar está para ella simplemente ahí. *Existen* por supuesto cosas: existen en reposo, en movimiento, cambiando en el espacio infinito y, en tanto que cosas temporales, en el tiempo infinito. Nosotros las percibimos; las describimos en juicios de experiencia simples. La meta de la ciencia de la naturaleza es conocer de modo rigurosamente científico, objetivamente válido, estos datos que se dan por supuestos. Lo mismo es verdad respecto de la naturaleza en sentido amplio, en sentido psicofísico; y lo mismo es verdad de las ciencias que la investigan, o sea, sobre todo, de la psicología. Lo psíquico no es por sí un mundo: está dado como yo o como vivencia

de un yo (en sentidos, por lo demás, muy di tintos), y el yo y las vivencias se muestran, conforme a la experiencia, unidos a ciertas cosas física llamadas cuerpos vivos. También éste es un dato previo y que se da por supuesto. La tarea de la psicología, pues, es investigar científicamente, determinar de modo objetivamente válido, esto psíquico, dentro del contexto natural psicofí ico en que, por supuesto, exi te; descubrir las leyes según la cuales se forma y se tra forma, va y viene. Todas las determinaciones psicológicas on eo ipso psicofísicas en el sentido amplísimo (al que en adelante nos atenemos) de que tienen un co-significado físico que jamá les falta. Incluso allí donde la psicología —esa ciencia empírica— se ha propuesto determinar meros acontecimientos de conciencia y no dependencias psicofísicas en el usual sentido e tricto, tales acontecimientos están pensados como pertenecientes a la naturaleza, o sea, como pertenecientes a conciencias humanas o animales que, a su vez, por supuesto, se vinculan —y esto mismo figura en la aprehensión que se tiene de ellas— con cuerpos vivos de hombres o de animales. Desconectar la referencia a la naturaleza sería quitar a lo psíquico el carácter de hecho natural susceptible de determinación temporal objetiva: en re umen, quitarle el carácter de hecho psicológico. Retengamos, pues, esto: todo juicio psicológico encierra en sí, expres mente o no, la posición existencial de la naturaleza física.

De donde resulta con evidencia que, de haber argumentos decisivos en virtud de los cuales no pueda ser filosofía en sentido específico la ciencia física de la naturaleza ni pueda jamás servir a la filosofía de fundamento, de modo que sólo sobre la base de una previa filosofía logre ser filosóficamente aprovechada para los fines de la metafísica, todos esos argumentos habrían de aplicarse sin más a la psicología.

Y el caso es que de ninguna manera faltan argumentos de esta índole.

Basta con recordar la «ingenuidad» con la que, según he dicho, la ciencia de la naturaleza toma la naturaleza como dada: una ingenuidad que, por así decirlo, es en ella inmortal y, por ejemplo, se repite siempre de nuevo a cada paso de sus procedimientos en que recurre a la simple experiencia. Pero, en definitiva, *todos* los métodos de la ciencia empírica se retrotraen precisamente a la experiencia. Claro está que la ciencia de la naturaleza es muy crítica a *su* modo. Experiencias meramente aisladas, aunque se acumulen, tienen para ella muy poco valor. Es ordenando y vinculando según método las experiencias, es en el juego entre experimento y pensamiento —que posee sus reglas lógicamente fijas—, como se separan la experiencia válida y la no válida, como cada experiencia recibe su valor jerarquizado de validez y como se elabora el conocimiento objetivamente válido: el conocimiento de la naturaleza. Sin embargo, por más que nos satisfaga este modo de crítica de la experiencia mientras estamos *en* la ciencia de la naturaleza y pensamos en la actitud que es la suya, aún cabe —y es imprescindible— una crítica de la experiencia completamente distinta: una crítica que pone en cuestión al mismo tiempo la experiencia entera y el pensamiento propio de las ciencias empíricas.

En cuanto la reflexión se dirige seriamente a ellas, se vuelven enigmáticas todas estas cosas: cómo pueda la experiencia, como conciencia, dar un objeto o alcanzarlo; cómo puedan las experiencias justificarse o enmendarse mediante otras experiencias, y no sólo quedar subjetivamente abolidas o subjetivamente corroboradas las unas por las otras; cómo pueda significar cierto juego de la conciencia lógico-empírica algo objetivamente válido, algo válido respecto de cosas que

existen en sí y por sí; por qué eso que se llama reglas de juego de la conciencia no es irrelevante en lo que hace a las cosas; cómo, en definitiva, cabe entender la ciencia de la naturaleza, cuando ésta, en cada uno de sus pasos, pretende poner y conocer la naturaleza tal como es en sí —tal como es en sí, frente al río subjetivo de la conciencia—. Ya se sabe que la teoría del conocimiento es la disciplina que quiere responder semejantes preguntas y que, hasta ahora, pese a todo el trabajo intelectual que han dedicado a ella los mayores investigadores, no las ha respondido de manera científicamente clara, unívoca, resolutiva.

Sólo se requiere mantener con rigurosa consecuencia el nivel de esta problemática (consecuencia que, por cierto, ha faltado a todas las teorías del conocimiento habidas hasta ahora) para ver con evidencia el *absurdo* de una «teoría del conocimiento como ciencia de la naturaleza» y, por tanto, también el de toda teoría psicológica del conocimiento. Dicho en términos generales: si a la ciencia de la naturaleza le son inmanentes por principio ciertos enigmas, por supuesto que le son por principio trascendentes sus respectivas soluciones, tanto por lo que se refiere a las premisas como por lo que hace a los resultados de ellas. Querer esperar de la misma ciencia de la naturaleza la solución de un problema que es inherente a la ciencia de la naturaleza *como tal* —o sea, que le es inherente siempre, desde que empieza hasta que acaba—; creer siquiera que ella puede aportar algunas premisas para la solución de un problema tal, es moverse en un círculo absurdo.

Se pone también de manifiesto que, de la misma manera que sucede con cualquier posición científica de la naturaleza, también cualquier posición precientífica de ella tiene que quedar por principio desconectada en la teoría del conocimiento que

haya de conservar sentido concorde; y lo mismo ocurrirá con *todas* las aserciones que impliquen posiciones existenciales téticas de cosas con espacio, tiempo, causalidad, etc. Es evidente que ello se extiende también a todas las posiciones de existencia que conciernen a la existencia del hombre que investiga, a la de sus facultades psíquicas, etc.

Más aún: si la teoría del conocimiento quiere, sin embargo, investigar los problemas de la relación ent e la conciencia y el ser, sólo puede tener ante los ojos el ser como *correlatum* de la conciencia, como «mentado» conscientemente: como percibido, recordado, esperado, representado en una imagen, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, sospechado, valorado, etc. Se ve entonces que la investigación ha de dirigirse al conocimiento científico de la esencia de la conciencia: a aquello que [redacted] la conciencia *misma*, según su *esencia*, en todas sus configuraciones distinguibles; pero t mbién, a la vez, a aquello que ella [redacted], así como a los distintos modos en los que, conforme a la esencia de tales configuraciones, mienta la conciencia objetos y, quizá, [redacted]» que se trata de entes [redacted]. Me refiero a modos tales como la claridad y la oscuridad; el presentar y el re-presentar; el modo signitivo y el modo imaginativo; el simple y el mediado por el pensamiento; los diferentes modos atencionales, e incontables formas más.

Toda clase de objetos que deban serlo de un discurso racional, del conocimiento precientífico y, luego, del científico, han de dar noticia de sí en el conocimiento, o sea, en la conciencia misma y, conforme al sentido de todo conocimiento, han de dejarse traer a dato. Todas las clases de conciencia tal como, por así decirlo, se ordenan teleológicamente bajo el rótulo de conocimiento y se agrupan luego según las distintas categorías de objetos —como los grupos

de funciones cognoscitivas que les corresponden especialmente—, han de dejarse estudiar en sus relaciones esenciales y en su retrorreferencia a las formas de conciencia de donación que tocan a cada una. De este modo es como hay que entender el sentido de la pregunta por su derecho que cabe plantear a cada acto de conocimiento; así es como se dejan aclarar plenamente la esencia de cualquier acreditación de legitimidad que esté fundamentada y la esencia de la validez ideal y la ideal capacidad de ser fundamentado. Y esto en lo que se refiere a todos los planos del conocimiento, terminando por el conocimiento científico.

Qué signifique que un objeto sea y que se acredite como siendo, y siendo precisamente así, en el conocimiento, es cosa que, justamente, ha de hacerse evidente —y, así, comprensible de manera exhaustiva— puramente desde la conciencia misma. Se requiere para ello el estudio de la conciencia *entera*, ya que aparece en funciones posibles de conocimiento según *todas* sus configuraciones. Ahora bien, en la medida en que toda conciencia es «conciencia de», el estudio de la esencia de la conciencia encierra también en sí el de la significación de la conciencia como tal y el del objeto de la conciencia como tal. Estudiar cualquier especie de objeto conforme a su esencia general (estudio este que puede perseguir intereses extraños a los de la teoría del conocimiento y la investigación de la conciencia), quiere decir examinar sus modos de darse y agotar la enjundia de su esencia en otros tantos procesos de «aclaración». Si la actitud no se halla dirigida a los modos de la conciencia y a la investigación de sus esencias, el método de la aclaración comporta, sin embargo, que no se pueda escapar de reflexionar sobre los modos de estar mentado y de darse. Pero, en todo caso, a la inversa, para el análisis de la esencia de la conciencia es imprescindible aclarar todas las especies

fundamentales de los objetos, de modo que tal aclaración va ya comprendida en aquél. Y desde luego que es así en el análisis gnoseológico, que ve como su tarea la investigación de las correlaciones. De acuerdo con ello, comprendemos todos estos estudios, aunque sean susceptibles de relativa separación mutua, bajo el título de *fenomenológicos*.

Tropezamos así con una ciencia —de cuyo formidable alcance nuestros contemporáneos no tienen aún idea— que es ciencia de la conciencia pero no psicología: la *fenomenología de la conciencia*, opuesta a la *ciencia natural de la conciencia*. Y como no es que se trate de un equívoco casual, cabe esperar de antemano que la fenomenología y la psicología habrán de estar en relaciones muy estrechas, en la medida en que ambas tienen que ver con la conciencia, aunque en modos diferentes: en «actitudes» distintas. Lo expresaremos diciendo que la psicología tiene que ver con la «conciencia empírica», con la conciencia en la actitud empírica, existiendo en el contexto de la naturaleza. En cambio, la fenomenología tiene que ver con la conciencia «pura», o sea, con la conciencia en la actitud fenomenológica.

Si esto es así, resultará entonces que, sin perjuicio de la verdad, la psicología es y puede ser en tan escasa medida filosofía como la ciencia física de la naturaleza; pero que la primera, por razones esenciales, habrá de estar próxima de la filosofía —a través de la fenomenología— y los destinos de las dos deben quedar enlazados muy íntimamente. Finalmente, se echará de ver ya de antemano que las teorías psicologistas del conocimiento tienen que surgir porque, no dando con el auténtico sentido de la problemática gnoseológica, sucumben a la confusión —aparentemente muy fácil de cometer— entre conciencia pura y conciencia empírica, o, lo que quiere decir lo mismo: «naturalizan» la conciencia pura.

De hecho, es lo que pienso, y a continuación se encontrarán mayores desarrollos de esta concepción.

* * *

Cuanto se acaba de decir de manera general y, especialmente, lo que se ha dicho de la cercana afinidad entre psicología y filosofía, concuerda, por cierto, muy poco con la *contemporánea psicología exacta*, que es todo lo ajena a la filosofía que se puede ser. Ahora bien, por más que se quiera considerar a tal psicología, debido al método experimental, como la única científica, y se mire con desprecio a la «psicología de escritorio», he de declarar que es un error cargado de consecuencias la idea de que aquélla es *la* psicología, la ciencia psicológica en sentido pleno. El rasgo fundamental que la impregna por completo es que margina todo análisis directo y puro de la conciencia —a saber: el «análisis» que ha de llevarse a cabo sistemáticamente y la «descripción» de los datos que se ofrecen en las diferentes direcciones posibles de la mirada inmanente— en favor de todo tipo de fijaciones indirectas de hechos psicológicos o de relevancia psicológica, los cuales, sin el análisis de la conciencia, poseen un sentido que, cuando menos, se entenderá sólo como desde fuera. A esta psicología le bastan, en efecto, a la hora de constatar experimentalmente sus regularidades psicofísicas, rudos conceptos de clase tales como percepción, intuición de la fantasía, afirmación, cuenta y cálculo, estimación de magnitudes, reconocimiento, espera, retención, olvido, etc.; y a la inversa, naturalmente, el fondo de estos conceptos con los que opera delimita sus cuestiones y, asimismo, las constataciones que están a su alcance.

Cabe muy bien decir que la psicología experimental está respecto de la psicología originaria en relación análoga a como está respecto de la ciencia social originaria la estadística social. Esta estadística reúne hechos valiosos, descubre en ellos valiosas regularidades; pero de índole muy mediatizada. Su comprensión interpretativa, su aclaración real, sólo puede llevarlas a cabo la ciencia social originaria, o sea, una sociología que lleve a darse directamente ante ella los fenómenos sociológicos y los investigue conforme a su esencia. Del mismo modo, la psicología experimental es un método para registrar, en muchos casos, hechos y regularidades psicofísicos valiosos, que, sin embargo, a falta de la ciencia sistemática de la conciencia que investigue inmanentemente lo psíquico, carecen de toda posibilidad de ser hondamente entendidos y valorados de manera definitivamente científica.

La psicología exacta no tiene conciencia de que se trata aquí de una grave falta, y tanto menos la tiene cuanto con más viveza combate el método de la introspección y más energía emplea en superar las carencias *de ésta* con el método experimental; lo cual es superar las faltas de un método que, como puede comprobarse, no entra en cuestión en absoluto a propósito de lo que hay que lograr en este punto. La fuerza de las cosas —que son, justamente, cosas psíquicas— muestra, sin embargo, ser demasiado poderosa como para que no se lleven a cabo, pese a todo, en ciertos momentos, algunos análisis de la conciencia. Lo que sucede es que, por regla general, suelen éstos ser de una ingenuidad fenomenológica que contrasta notablemente con la indudable seriedad con la que esta psicología se afana por la exactitud y hasta la alcanza en ciertas esferas (cuando es modesta en sus metas). Le sucede esto último siempre que sus constataciones experimentales conciernen a los fenómenos sensibles subjetivos, cuyas descripción y

designación debe realizarlas exactamente igual que cuando trata con fenómenos «objetivos», o sea, sin recurrir en absoluto a conceptos y aclaraciones que entren en la auténtica esfera de la conciencia. Pero lo mismo le ocurre también cuando sus registros se refieren a clases de lo auténticamente psíquico que están sólo rudamente esbozadas (tal y como se ofrecen en cantidad y de entrada, sin más análisis de conciencia hondo), en la medida en que se renuncia a perseguir el sentido auténticamente psicológico de tales registros.

Pero el fundamento de que en esos ocasionales análisis no se dé con lo radicalmente psicológico estriba en que el sentido y el método del trabajo que hay en ellos que rendir sólo se manifiestan en la fenomenología pura y sistemática; como también, al mismo tiempo, sólo en ella se hace patente la inmensa riqueza de diferencias de conciencia, que, para quien no está experimentado en el método de esta ciencia, se confunden indiferenciadas las unas con las otras. Es así como, *de facto*, la psicología exacta contemporánea se vuelve acientífica siempre que pretende perseguir el sentido de lo psíquico que entra en las regularidades psicofísicas, o sea, siempre que quiere llegar a la comprensión realmente psicológica: precisamente porque se tiene ya a sí misma por metódicamente perfecta y rigurosamente científica; como, asimismo, a la inversa, en todos los casos en los que las carencias de sus representaciones confusas de lo psíquico conducen, cuando se esfuerza en lograr conocimientos más profundos, a plantear oscuramente los problemas y, por lo mismo, a resultados meramente aparentes. Como siempre, el método experimental es indispensable cuando se trata de fijar relaciones fácticas intersubjetivas; pero presupone lo que ningún experimento consigue rendir: el análisis de la conciencia misma.

Los pocos psicólogos que, como Stumpf, Lipps y algunos otros que les están próximos, han reconocido esta carencia de la psicología experimental, han conseguido hacer aprecio del impulso dado por Brentano a la ciencia—que ha hecho época de modo grandioso—, y se han esforzado por continuar los comienzos en Brentano de la investigación analíticamente descriptiva de las vivencias intencionales, o bien no se han ganado del todo el respeto de los fanáticos del experimento, o bien, cuando ellos también lo han practicado, sólo han sido apreciados en este respecto. Y se les combate continuamente como a escolásticos. Las generaciones futuras se asombrarán de que hayan pasado por escolásticos y hayan sido marginados los primeros ensayos contemporáneos de investigar seriamente lo inmanente del único modo que cabe: el análisis inmanente o, como haremos mejor en decir, el análisis de esencias. Es cosa que ocurre por la sola razón de que los puntos de partida naturales para tales investigaciones son las denominaciones lingüísticas usuales de lo psíquico; luego, viviendo sus significaciones, se pasa a preguntar por los fenómenos a los que esas denominaciones se refieren, al principio, de modo vago y equívoco. Es verdad que también el ontologismo escolástico se deja guiar por el lenguaje (y no quiero decir con esto que la investigación escolástica fuera siempre ontologista); pero se pierde en extraer de los significados de las palabras juicios analíticos creyendo haber así ganado el conocimiento de los hechos. El analista fenomenológico, que no extrae juicio alguno de los conceptos lingüísticos, sino que mira los fenómenos que el lenguaje suscita con las respectivas palabras, o que se adentra en los fenómenos que constituyen la realización plenamente intuitiva de los conceptos empíricos, de los matemáticos, etc., ¿tiene *por esto* que quedar estigmatizado de escolástico?

Hay que tener presente que todo lo psíquico, cuando se lo toma en la plena concreción con la que debe ser el primer objeto de investigación tanto para la psicología como para la fenomenología, posee el carácter de una más o menos complicada «conciencia de»; también hay que tener presente que esta «conciencia de» tiene una cantidad desconcertante de configuraciones; y que todas las expresiones que podrían servir al principio de la investigación para que ésta se entendiera bien a sí misma y para sus descripciones objetivas, son fluidas y equívocas; de modo que, entonces, no puede haber otro comienzo, desde luego, que no sea el de esclarecer los equívocos más rudos y que antes se delatan. Fijar definitivamente el lenguaje de la ciencia supondría haber llevado a perfección el análisis de los fenómenos —una meta que está lejísimos—, y mientras que éste no se ha logrado, el mismo progreso de la investigación se mueve ampliamente, visto desde fuera, en la forma de comprobaciones de más y más equívocos, que justamente acaban de ponerse de relieve y que afectan a los conceptos que se presumía en las investigaciones anteriores que ya habían quedado fijados. Esto, evidentemente, es inevitable, porque tiene su raíz en la naturaleza de las cosas. De acuerdo con ello es como hay que juzgar la medida de la comprensión y la índole de la estimación con las que hablan de análisis «meramente verbalistas», meramente «gramaticales» y «escolásticos», los que se sienten llamados a ser guardianes de la exactitud y la cientificidad de la psicología.

En los tiempos de la reacción viva contra la escolástica, el grito de guerra era: «¡Abajo los análisis vacíos de palabras! ¡Tenemos que consultar las cosas mismas! ¡Volvamos a la experiencia, a la intuición, que son las únicas que pueden dar sentido y legitimidad racional a nuestras palabras!» ¡Perfecto! Pero ¿cuáles son estas cosas y cuál es esta experiencia hacia la

que debemos volver en psicología? ¿Acaso las cosas son las declaraciones que obtenemos de los sujetos en el experimento? ¿Es que la «experiencia» de lo psíquico es la interpretación de sus declaraciones? Los mismos experimentalistas dirán que eso es una mera experiencia secundaria y que la primaria se halla en los propios sujetos del experimento y, por la parte de los psicólogos que lo realizan y lo interpretan, en sus propias anteriores percepciones de ellos mismos, que, por buenas razones, no serían ni podrían ser introspecciones. Como críticos que son de la introspección (que tienen superada) y de la psicología que ellos llaman de escritorio y que se apoya exclusivamente en la introspección, los experimentalistas no están poco orgullosos de haber elaborado el método experimental de tal forma que sólo utiliza la experiencia directa como «experiencias casuales, no esperadas y no producidas adrede»[4], y deja fuera por completo la introspección, de la que echan pestes. Si, pasando por alto ciertas graves exageraciones, hay en esto, *en una dirección*, cosas indudables buenas, de otro lado se hace preciso, a mi parecer, poner de relieve una carencia de principio de esta psicología: el hecho de que sitúa en el mismo nivel del análisis empírico (aunque indirecto) de la ciencia física de la naturaleza tanto el análisis que ella lleva a cabo de las experiencias ajenas en la comprensión empática cuanto el análisis basado en las vivencias propias que en su momento no se observaron; y cree de este modo, de hecho, que es ciencia empírica de lo psíquico en el mismo sentido, por principio, que la ciencia física de la naturaleza es ciencia empírica de lo físico. No ve la índole específica de ciertos análisis de conciencia que han de haberse hecho antes para que puedan resultar experiencias en sentido

[4] Cf. Wundt, *Logik*, vol II², 170.

científico a partir de experiencias ingenuas (ya sean o no observaciones y ya transcurran en el marco de la actualidad presente de conciencia o en el del recuerdo o la empatía).

Intentemos explicarlo.

Piensan los psicólogos que deben a la experiencia todo su conocimiento psicológico, o sea, que lo deben a esos recuerdos ingenuos o a esas empatías ingenuas de recuerdos que, gracias a las artes metodológicas del experimento, deben convertirse en fundamentos de inferencias empíricas. Pero la descripción de los datos empíricos ingenuos y el análisis inmanente y la captación conceptual de ellos que van juntamente con aquella descripción, se realizan mientras tanto por medio de un arsenal de conceptos cuyo valor científico resulta decisivo para todos los pasos metódicos ulteriores. Como se evidencia en cuanto lo consideramos, estos conceptos permanecen intocados a todo lo largo del procedimiento, en la índole entera de las cuestiones y la metodología experimentales, de modo que llegan hasta los mismos resultados finales, o sea, a los pretendidos juicios científicos empíricos. Por otra parte, su valor científico no puede estar ya ahí desde el principio, ni tampoco puede proceder de las experiencias de los sujetos de los experimentos o bien de los que dirigen los experimentos, por más experiencias semejantes que amontonemos; y tampoco puede lógicamente obtenerse por ninguna constatación empírica. Éste es el lugar del análisis fenomenológico de esencias, el cual, por inaudito y ajeno que pueda esto sonarle al psicólogo naturalista, no es ni puede ser en absoluto análisis empírico.

Desde Locke, y aún hoy, se viene confundiendo la convicción, tomada de la historia evolutiva de la conciencia empírica (y que, por tanto, ya presupone psicología), de que todas las representaciones conceptuales «proceden» de experiencias

anteriores, con la convicción, completamente distinta, de que todo concepto toma el fundamento de legitimidad de su uso posible (por ejemplo, en juicios descriptivos) de la experiencia; lo cual quiere aquí decir que sólo con *respecto a* lo que dan de sí percepciones o recuerdos *reales* se pueden hallar fundamentos de legitimidad de la validez de un concepto, de su poseer esencia o carecer de ella y, además, de su aplicación válida en el caso concreto que se aduzca. Al describir, utilizamos las palabras percepción, recuerdo, representación de la fantasía, afirmación, etc. ¡Qué cantidad de componentes inmanentes muestra cualquiera de estas palabras: componentes que nosotros lanzamos sobre lo descrito «al aprehenderlo», sin haberlos encontrado en él analíticamente! ¿Acaso basta emplear estas palabras en el sentido popular, vago y totalmente caótico, que han ido adquiriendo no sabemos cómo en la «historia» de la conciencia? Y aun si lo supiéramos, ¿de qué nos aprovecharía esa historia y qué podría ella cambiar en que los conceptos vagos sigan siendo, justamente, vagos y, debido a ese su carácter propio, evidentemente acientíficos? Mientras no tengamos otros mejores, usémoslos, en la confianza de acertar mediante ellos, para los fines prácticos de la vida, con distinciones lo bastante gruesas. Pero ¿puede pretender «exactitud» una psicología que deja sin fijar científicamente ni elaborar con método los conceptos que *determinan* sus objetos? Naturalmente, en tan escasa medida como una física que se conformara con los conceptos cotidianos de pesado, caliente, masa, etc. La psicología contemporánea ya no quiere ser ciencia del «alma» sino de los «fenómenos psíquicos». Si es esto lo que quiere, ha de poder describir y determinar estos fenómenos con rigor conceptual. Tiene que apropiarse de los conceptos rigurosos que necesita trabajando con método. ¿Dónde está realizado este trabajo con método en

la psicología «exacta»? En vano lo buscaremos en su inmensa bibliografía.

La cuestión cardinal de toda ciencia empírica es cómo la experiencia natural y «confusa» se puede convertir en experiencia científica; cómo puede llegarse al registro de juicios de experiencia objetivamente válidos. No es preciso plantearla y responderla *in abstracto* ni, por cierto, con pureza filosófica: encuentra históricamente su respuesta por los hechos, cuando hombres geniales que abren nuevos caminos en la ciencia empírica captan *in concreto* e intuitivamente el sentido del método empírico necesario y, siguiéndolo puramente en alguna esfera de la experiencia accesible, levantan un fragmento de determinación empírica objetivamente válida y, de este modo, inician una ciencia. No deben a ninguna revelación los motivos de su proceder, sino a que han profundizado en el *sentido* de las experiencias mismas o, correlativamente, en el sentido del «ser» que en ellas se da. Ya que, aunque «se da», en la experiencia «vaga» sólo se da «confusamente»; por lo que se impone la pregunta de cómo sea realmente, de cómo haya que determinarlo de modo objetivamente *válido*. Cómo, es decir: mediante qué «experiencias» mejores (y cómo se las podría aún mejorar); mediante qué método. En lo que hace al conocimiento de la naturaleza externa, el paso decisivo desde la experiencia ingenua a la científica, de los conceptos cotidianos vagos a los conceptos científicos, lo dio el primero con toda claridad, como es bien sabido, Galileo. En lo que se refiere al conocimiento de lo psíquico, a la esfera de la conciencia, tenemos, sí, la psicología «exacta experimental», que se considera a sí misma la contraparte de pleno derecho de la ciencia natural exacta; pero, por más que carezca de conciencia de este hecho, en lo esencial se encuentra *antes* de los tiempos de Galileo.

Que no tenga conciencia de que es así sorprenderá, sin duda. Comprendemos que, antes de la ciencia, no faltaba nada de experiencia natural al conocimiento ingenuo de la naturaleza; nada que no se pudiera manifestar, en el contexto de la propia experiencia natural, mediante los conceptos empíricos ingenuos y naturales. En su ingenuidad, no tenía idea de que las cosas tienen una «naturaleza», ni de que ésta se puede determinar con ciertos conceptos exactos procediendo de manera empírico-lógica. En cambio, la psicología, con sus institutos y sus aparatos de precisión, con sus métodos tan sutilmente tramados, se siente, con razón, por encima del nivel del conocimiento empírico ingenuo acerca del alma que había en épocas pasadas. Por otra parte, no ha dejado que le faltaran cuidadosas y siempre renovadas reflexiones metodológicas. ¿Cómo pudo escapársele lo que por principio es lo más esencial de todo? ¿Cómo pudo escapársele que necesariamente da a sus conceptos puramente psicológicos —de los que no puede prescindir— un contenido que no está tomado sencillamente de lo que se da de modo efectivo en la experiencia, sino que está aplicado a ello? ¿Cómo pudo escapársele que, indefectiblemente, en cuanto se aproxima al sentido de lo psíquico, realiza análisis de esos contenidos conceptuales y reconoce por válidas otras tantas relaciones fenomenológicas que aplica a la experiencia pero que, respecto de la experiencia, son *a priori*? ¿Cómo pudo escapársele que los supuestos del método experimental, en la medida en que éste quiere rendir conocimiento realmente psicológico, no pueden ser fundamentados por él mismo, y que su proceder se diferencia cardinalmente del de la física, por cuanto ésta, justamente, desconecta por principio lo fenoménico para buscar la naturaleza que en él se expone, mientras que la psicología deseaba ser, en cambio, ciencia de los fenómenos mismos?

Pues bien, todo esto podía y tenía que escapársele dada su actitud naturalista y dado su empeño de tomar por modelo a las ciencias de la naturaleza y ver en los procedimientos experimentales lo más importante. En sus laboriosas y a menudo agudísimas consideraciones sobre la posibilidad de los experimentos psicofísicos, mientras proyecta los protocolos de sus experimentos, construye aparatos delicadísimos, va a la caza de posibles fuentes de error, etc., ha omitido profundizar en la cuestión de cómo, por qué método, quepa traer del estado de confusión al de claridad y validez objetiva aquellos conceptos que entran esencialmente en los juicios psicológicos. Ha omitido sopesar hasta qué punto lo psíquico, en vez de ser la exposición de cierta naturaleza, no tiene más bien una «esencia» que le es propia y debe ser investigada rigurosamente y de modo plenamente adecuado antes de toda psicofísica. No ha sopesado qué se halla en el «sentido» de la experiencia psicológica y qué «exigencias» plantea *de suyo* al método el ser en el sentido de lo psíquico.

* * *

Así, pues, lo que ya desde sus inicios en el siglo XVIII lleva continuamente la confusión a la psicología empírica, es la imagen engañosa de un método propio de una ciencia natural, según el modelo del método físico-químico. Se está seguro en la convicción de que, considerado conforme a la universalidad de los principios, es uno y el mismo el método de todas las ciencias empíricas: el mismo, pues, en la psicología y en la ciencia de la naturaleza física. Si la metafísica ha adolecido tanto tiempo de imitar falsamente unas veces el método geométrico y otras el físico, esto mismo se repite ahora en la psicología. No es insignificante que los padres de la psicología

experimental exacta eran fisiólogos y físicos. El verdadero método sigue la naturaleza de las cosas que hay que investigar, no nuestros prejuicios ni nuestras imágenes previas. La ciencia natural elabora, partiendo de la vaga subjetividad de las cosas tal como aparecen de manera ingenua y sensible, las cosas objetivas con propiedades objetivas exactas. La psicología debe entonces también —así se dice— traer a determinación objetivamente válida lo vago psicológico de la aprehensión ingenua; y esto lo rinde el método objetivo, que, por supuesto, es el mismo que el método experimental, que se encuentra excelentemente verificado por incontables éxitos en la ciencia de la naturaleza.

Sin embargo, cómo lleguen los datos de la experiencia a determinación objetiva y qué sentido tienen aquí «objetividad» y «determinación de la objetividad», y qué función pueda desempeñar en este caso el método experimental, son todas cosas que dependen del sentido propio de los datos, a saber: del sentido que les confiere, por su esencia, la conciencia empírica que les corresponde (que mienta justamente ese ente y ningún otro). Seguir el *modelo* de la ciencia natural quiere decir, casi sin remedio, cosificar la conciencia; lo cual nos enreda desde el principio en un absurdo del que brota una y otra vez la tendencia a plantear problemas absurdos y proponer falsas direcciones a la investigación. Pensemos en esto con más detalle.

Lo que única y exclusivamente es naturaleza en el sentido pleno es el mundo espacio-temporal de los cuerpos. Todas las restantes existencias individuales —lo psíquico— son naturaleza en un segundo sentido. Esto determina diferencias esenciales tajantes entre el método de la ciencia natural y el método psicológico. Por principio, los existentes corpóreos sólo pueden ser objetos de experiencia, como existentes

individualmente idénticos, en una pluralidad de experiencias directas, o sea, de percepciones. De aquí que sólo cuando las percepciones se piensan repartidas en distintos «sujetos», pueda lo que existe corporalmente ser experimentado como algo individualmente idéntico por muchos sujetos y pueda ser descrito como siendo intersubjetivamente lo mismo. Las mismas entidades del estilo de las cosas (cosas, procesos, etc.) se alzan ante los ojos de todos nosotros y pueden ser determinadas por todos nosotros conforme a su «naturaleza». Ahora bien, su «naturaleza» quiere decir que, al exhibirse en la experiencia en «fenómenos subjetivos» que varían de múltiples formas, se alzan, sin embargo, como unidades temporales de propiedades o permanentes o cambiantes, y lo hacen en tanto que vinculadas en el contexto omnivinculante del único mundo de los cuerpos, con su espacio único y su tiempo único. Son *lo que* son únicamente en esta unidad: tan sólo en la relación causal o en la recíproca vinculación reciben su identidad individual (sustancia), y la reciben como portadora de «propiedades reales». Todas las propiedades reales de las cosas son causales. Todo lo corpóreo existente se halla bajo leyes de posibles cambios, y tales leyes conciernen a lo idéntico, a la cosa, no por sí, sino a la cosa en el contexto unitario, realmente efectivo y posible, de la naturaleza una y única. Cada cosa tiene *su* naturaleza (como conjunto de *cuanto* es, o sea, de cuanto *ello*, lo idéntico, es) gracias a que es un punto de unidad de causalidades dentro de la naturaleza total, una y única. Las propiedades reales (cósico-reales, corpóreas) son el rótulo para las posibilidades, prediseñadas por las leyes causales, del cambio de algo idéntico; el cual, pues, sólo puede ser determinado respecto de lo que es recurriendo a esas leyes. Pero las entidades del estilo de las cosas están dadas como unidades de la experiencia inmediata: como unidades

de múltiples fenómenos sensibles. Las invariancias, los cambios y las dependencias de las variaciones que cabe aprehender en la sensibilidad son los que siempre orientan al conocimiento. Hacen para éste las veces de medio «vago» en el que se exhibe la naturaleza verdadera, objetiva, exacta en el sentido de la ciencia física, y gracias al cual logra determinar y construir lo verdadero el pensamiento (como pensamiento científico empírico)[5].

Todo esto no es algo inventado que se añada a las cosas de la experiencia y a la experiencia de las cosas, sino algo que pertenece a la esencia de ambas de manera inalienable, de modo que toda investigación intuitiva y consecuente de lo que la cosa es en *verdad* —la cosa que, como objeto de la experiencia, siempre aparece como algo, ente, determinado y, al mismo tiempo, determinable; pero aparece también siempre, en medio del cambio de sus apariencias y de las circunstancias fenoménicas, como algo que constantemente es de otro modo—, toda investigación de ese tipo, repito, pasa necesariamente a serlo de conexiones causales y alcanza su culminación cuando determina las correspondientes propiedades objetivas como sometidas a leyes. La ciencia de la naturaleza procede, pues, de modo consecuente con el sentido de lo que la cosa misma, en tanto que objeto de experiencia, pretende, por así decirlo, ser; y llama a esto, con muy poca claridad, «desconexión de las cualidades secundarias», «desconexión de lo meramente subjetivo en el fenómeno», pero

[5] Hay que prestar atención al hecho de que este medio que es la fenomenicidad —en el que se mueven constantemente la intuición y el pensamiento en la ciencia natural— no es convertido por este último en tema de la ciencia. Se hacen cargo de él otras ciencias: la psicología (una buena parte de la cual pertenece a la fisiología) y la fenomenología.

«manteniendo las restantes cualidades, o sea, las primarias». Esto es más que una expresión oscura: es una mala teoría para una buena práctica.

Volvámonos ahora hacia el «mundo» de lo «psíquico» y limitémonos a los «fenómenos psíquicos» que la nueva psicología considera su dominio de objetos (o sea, empecemos dejando a un lado los problemas referentes al alma y al yo). Nuestra cuestión es si se encuentra encerrada en toda percepción de algo psíquico la objetividad de la «naturaleza», como lo estaba en el sentido de toda experiencia física y de toda percepción de cosas. Y pronto vemos que las relaciones en la esfera de lo psíquico son completamente distintas que en la esfera física. Lo psíquico se reparte (dicho metafórica y no metafísicamente) en mónadas que no tienen ventanas y entran unas en *commercium* con las otras sólo por empatía. El ser psíquico, el ser como «fenómeno», no es, por principio, una unidad susceptible de experiencia, como algo individualmente idéntico, en varias percepciones separadas, ni siquiera en varias percepciones separadas del mismo sujeto. En otras palabras: en la esfera psíquica no hay diferencia entre aparecer y ser, y si la naturaleza es una existencia que aparece en ciertos apareceres, los apareceres mismos en cuestión (que el psicólogo, por cierto, cuenta entre lo psíquico), no son a su vez un ser que aparezca gracias a apareceres que están detrás de él, como lo evidencia cualquier reflexión sobre la percepción de cualquier aparecer. Queda, pues, claro: sólo hay, hablando con propiedad, una *única* naturaleza, que aparece en los apareceres de las cosas; cuanto llamamos fenómeno psíquico en el más amplio sentido de la psicología) es, considerado en sí y por sí, justamente fenómeno y *no* naturaleza.

Un fenómeno, por tanto, no es ninguna unidad «sustancial»; no tiene ninguna «propiedad real»; no conoce partes

reales, ni cambios reales ni causalidad (entendidos todos estos términos en el sentido de la ciencia de la naturaleza). Adjudicar naturaleza a los fenómenos e investigar sus fragmentos reales de determinación y sus nexos causales, es puro absurdo; no es cosa mejor que querer preguntar por las propiedades y los nexos causales de los números. Es el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza. Una cosa es lo que es y permanece para siempre en su identidad: la naturaleza es eterna. El lote de propiedades reales o de modificaciones reales de sus propiedades que toca en verdad a una cosa (a una cosa de la naturaleza, no a la cosa sensible de la vida práctica, o sea, a la cosa «tal como aparece sensiblemente») puede determinarse con validez objetiva y puede corroborarse o corregirse en experiencias siempre renovables. Algo psíquico, en cambio, un «fenómeno», va y viene; no conserva ser alguno permanente e idéntico que quepa determinar como tal objetivamente (en el sentido de la ciencia de la naturaleza) y que así, por ejemplo, sea objetivamente divisible en sus componentes (sea «analizable» en sentido propio).

Lo que «es» el ser psíquico no nos lo puede decir la experiencia en el mismo sentido que sí vale para lo físico. En efecto, no hay experiencia de lo psíquico como de algo que aparece; sino que es «vivencia», vivencia intuida en la reflexión, que aparece como ella misma por sí misma, en un río absoluto, como ahora y ya «atenuándose», hundiéndose continuamente, de manera visible, en algo pasado. También puede ser lo psíquico rememorado y, así, aunque en una forma modificada de cierta manera, objeto de experiencia; y en lo «rememorado» se halla «que fue percibido»; y puede ser rememorado «repetidamente», en actos de rememoración que forman unidad en una conciencia que tiene a su vez conciencia de las

mismas rememoraciones como algo rememorado o algo que aún se conserva. En este contexto, y únicamente en él, puede *a priori* lo psíquico ser objeto de «experiencia» como ente y ser identificado como lo idéntico de esas «repeticiones». Todo lo psíquico que es objeto de *tal* experiencia se inserta entonces, como podemos asimismo decir con evidencia, en un contexto abarcante, en una unidad «monádica» de conciencia: una unidad que nada tiene que ver en sí con la naturaleza, con el espacio y el tiempo, con sustancialidad y causalidad, sino que posee «formas» exclusivas suyas. Es un río de fenómenos ilimitado por sus dos lados, que tiene una línea intencional que lo atraviesa y que viene a ser como el índice de la unidad que lo impregna a todo él: la línea del «tiempo» inmanente, que carece de principio y de fin; un tiempo que no mide cronómetro alguno.

Si seguimos con la vista —con la vista inmanente— el río de los fenómenos, pasamos de fenómeno en fenómeno (cada uno de ellos, una unidad en el río comprendida ella misma en su fluir) y no llegamos nunca a nada que no sea fenómeno. Sólo cuando se sintetizan la visión inmanente y la experiencia de cosas entran en relación el fenómeno visto y la cosa objeto de experiencia. Gracias al medio que es la experiencia de cosas y esta experiencia de relación, aparece a la vez la empatía como una especie de visión mediada de lo psíquico, caracterizada en sí misma como una mirada a un segundo nexo monádico.

Ahora bien, ¿hasta qué punto caben en esta esfera algo así como investigación racional y afirmaciones válidas? ¿Hasta qué punto son posibles ya sólo afirmaciones como las descripciones tan bastas que acabamos de hacer nosotros y que silencian dimensiones enteras? Por supuesto, la investigación tendrá aquí sentido si se entrega puramente al sentido de las

«experiencias» que se ofrecen como experiencias de lo «psíquico» y si toma lo «psíquico» y procura determinarlo exactamente tal y como, por así decirlo, exige ser tomado y determinado eso que aquí se ve. Es decir, cuando, sobre todo, no se permiten naturalizaciones absurdas. Ya lo hemos dicho: hay que tomar los fenómenos tal como se dan, o sea, como el fluyente tener conciencia, mentar, aparecer, que ellos son; como tener conciencia de primer plano o en segundo plano; como tener conciencia que es presentación o anticipación, fantasía, significación o imagen, intuición o representación vacía, etc. Conciencia, además, que se vuelve y transforma cambiando de actitud o de modo atencional. Todo esto lleva el título «conciencia de» y «tiene» una «significación» y «mienta» algo «objetivo»; y esto último —tanto si se lo denomina desde algún punto de vista «ficción» como si se lo llama «realidad»— se tiene que describir como «objeto inmanente», como «lo mentado en tanto que tal» —y mentado en uno u otro modo del mentar—.

Es absolutamente evidente que cabe aquí investigar, afirmar, afirmar con evidencia adaptándose al sentido de esta esfera de «experiencia». Justamente lo difícil es sostener la exigencia que acabamos de señalar. De la consecuencia y la pureza de la actitud «fenomenológica» dependen por completo la consistencia o lo absurdo de las investigaciones que se emprendan. Y no es fácil superar el hábito archiarraigado de vivir y pensar en actitud naturalista, tergiversando así lo psíquico al naturalizarlo. Y, por otra parte, mucho también depende de entender que de hecho es posible la investigación «puramente inmanente» de lo psíquico (en el sentido amplísimo que venimos empleando: lo fenoménico); una investigación de la especie que acabamos de caracterizar en general y que se opone a la investigación psicofísica del mismo objeto,

que aún no hemos considerado y que, naturalmente, también posee su derecho.

* * *

Ahora bien, si lo inmanentemente psíquico no es en sí mismo naturaleza sino lo otro de la naturaleza, ¿qué es lo que investigamos en él como su «ser»? Si no cabe determinarlo en identidad «objetiva» como unidad sustancial de propiedades reales que siempre se pueden volver a aprehender, a determinar y a confirmar al modo de la ciencia empírica; si no cabe extraerlo del río eterno; si es incapaz de volverse objeto intersubjetivamente válido, ¿qué es lo que podemos captar, determinar, fijar en él como unidad objetiva —entendiendo que permanecemos en la esfera fenomenológica pura y dejamos fuera de la consideración las relaciones con el cuerpo que experimentamos al estilo de las cosas y con la naturaleza—? La respuesta es que si los fenómenos no son como tales *naturaleza* alguna, tienen, sin embargo, una *esencia* captable, captable incluso de modo de adecuado, en la intuición inmediata. Todas las afirmaciones que describen los fenómenos mediante conceptos directos lo hacen, en la medida en que son válidas, con conceptos de esencia, o sea, con significados lingüísticos conceptuales que se dejan canjear por intuiciones de esencias.

Hay que aprehender correctamente este último fundamento de todos los métodos psicológicos. El interdicto proclamado por la actitud naturalista en la que empezamos hallándonos todos y que nos hace incapaces de prescindir de la naturaleza y, por lo mismo, de convertir a lo psíquico (en la actitud pura, en vez de en la actitud psicofísica) en objeto de investigación intuitiva, ha bloqueado el camino hacia una

ciencia amplia e inusitadamente cargada de consecuencias, que es, por un lado, la condición básica de la *psicología plenamente científica* y, por otro, el campo de la auténtica *crítica de la razón*. El interdicto del naturalismo ancestral también alcanza a hacernos tan difícil a todos ver «esencias», «ideas»; o, más bien, ya que, por así decirlo, las estamos viendo constantemente, a hacernos tan difícil dejarlas vigentes en su índole propia en vez de naturalizarlas absurdamente. La intuición de esencias no alberga mayores dificultades o «místicos» secretos que la percepción. Cuando traemos intuitivamente a plena claridad, a pleno dato, «color», lo dado es una «esencia»; y asimismo cuando, en intuición pura, dirigiendo la mirada de percepción en percepción, traemos a dato qué es «percepción», percepción en sí misma —eso idéntico de cualesquiera singularidades perceptivas fluyentes—, hemos captado intuitivamente la esencia percepción. A donde llega la intuición, el tener conciencia intuitiva, allí llega también la posibilidad de una «ideación» correspondiente a aquélla (como solía yo decir en las *Investigaciones lógicas*) o de la «intuición de esencias». Y en la medida en que la intuición es pura y no encierra co-menciones que la sobrepasan, la esencia intuida es algo adecuadamente intuido: un dato absoluto. De modo que el dominio de la intuición pura se extiende a toda la esfera que el psicólogo se apropia: la de los «fenómenos psíquicos», en la medida en que la toma puramente por sí, en inmanencia pura. Va de suyo, para todo el que está libre de prejuicios, que las «esencias» captadas en la intuición de esencias son susceptibles de ser fijadas, al menos en muy amplia medida, en conceptos firmes y dan, pues, posibilidades para afirmaciones firmes, objetivas a su modo y absolutamente válidas. Las diferencias cromáticas ínfimas, los matices últimos, quizá desafían esta fijación; pero «color» a diferencia de

«sonido» es una diferencia tan segura que nada hay más seguro que ella en todo el mundo. Y estas esencias absolutamente diferenciables o, en su caso, fijables, no sólo son las de los «contenidos» y los apareceres sensibles («las cosas visuales», los phantásmata, etc.), sino que no menos lo son las de todo lo psíquico en sentido pleno: las de todos los «actos» del yo y los estados del yo, a los que corresponden los bien conocidos títulos de, por ejemplo, percepción, fantasía, recuerdo, juicio, sentimiento, voluntad, a una con todas sus innumerables configuraciones especiales. Lo que queda excluido son los «matices» últimos, que pertenecen a lo indeterminable del «río»; mientras que, en cambio, a la vez, también la tipología descriptible del fluir posee sus «ideas», las cuales, captadas y fijadas intuitivamente, hacen posible un conocimiento absoluto. Todos los títulos psicológicos, como percepción o voluntad, son títulos para el dominio omniabarcante de los «análisis de la conciencia», o sea, de investigaciones de esencias. Se trata de un terreno de una amplitud que, a este respecto, sólo se deja comparar con la ciencia de la naturaleza, por inaudito que parezca.

Pues bien, tiene decisiva importancia reconocer que la intuición de esencias no es, en absoluto, «experiencia» en el sentido de percepción, recuerdo o cualesquiera actos de esa misma índole; y que tampoco es, en absoluto, una generalización empírica que, por su sentido mismo, entrañe la coposición de la existencia individual de ciertas singularidades empíricas. La intuición capta la *esencia* como ser-esencia y no pone de ninguna manera *existencia*. Por tanto, el conocimiento de esencias no es conocimiento de *matter of fact* alguno: no contiene ni la más leve afirmación que se refiera a una existencia individual (por ejemplo, a la de algo natural). La base o, mejor, el acto del que parte una intuición de esencias

(por ejemplo, la de la esencia de la percepción, del recuerdo, del juicio, etc.) *puede* ser la percepción de una percepción, de un recuerdo, de un juicio, etc.; pero también puede ser una mera —aunque «clara»— fantasía, la cual, desde luego, no es, como tal, una experiencia, no capta *existencia* alguna. La captación de esencias no se ve afectada por ello en nada: es una intuición *en tanto que* aprehensión de esencias, y el intuir de esta clase justamente es distinto del intuir de la clase del tener experiencia. Naturalmente, cabe que las esencias se presenten vagamente; por ejemplo, que se presenten signitivamente. Y cabe que ellas sean objeto de posición falsamente; en cuyo caso son meras presuntas esencias, lastradas con absurdos, como enseña el paso a la visión de lo que tienen de incompatible. La posición vaga de esencias puede, por otra parte, confirmarse como posición válida recurriendo a la intuición del darse las esencias correspondientes.

Todo juicio que lleva a expresión adecuada, en conceptos fijos adecuadamente formados, lo que se halla en la esencia, o cómo las esencias de cierto género o de cierta especie van ligadas a otras (por ejemplo, cómo se unen «intuición» y «mención vacía», cómo «fantasía» y «percepción», cómo «concepto» e «intuición», o sobre la base de qué componentes esenciales son necesariamente «unibles», ajustándose acaso entre ellos como la «intención» y el «cumplimiento», o bien, a la inversa, cómo son inunibles o incompatibles, cómo fundan una «conciencia de decepción», etc.); repito que todo juicio así es un conocimiento absoluto y dotado de validez universal y, como juicio de esencias, de una índole que sería absurdo querer fundamentar, corroborar o refutar por medio de la experiencia. Fija una «*relation of ideas*», algo *a priori* en el auténtico sentido (que rondó a Hume pero que hubo de escapársele debido a su confusión positivista entre la esencia

y la «idea» —como opuesta a *impression*—). Sin embargo, ni su propio escepticismo se atreve a ser en esto consecuente y perturbar este conocimiento, en la medida en que lo ve. Si su sensualismo no lo hubiera cegado respecto de la esfera entera de la intencionalidad de la «conciencia de» y la hubiera afrontado investigando su esencia, no habría sido el gran escéptico que fue sino el fundador de una teoría verdadera «positiva» de la razón. Todos los problemas que tan apasionadamente lo mueven en el *Treatise* y lo llevan de error en error (problemas que, dada su actitud, él no puede formular apropiada y puramente), se encuentran en el ámbito que domina la fenomenología. Persiguiendo las conexiones de esencias de las formaciones de la conciencia, así como todo lo mentado que les es esencialmente correlativo, cabe resolverlos por entero en una comprensión intuitiva de carácter general que ya no deja abierta ninguna otra pregunta *con sentido*. Así sucede, por ejemplo, con los formidables problemas concernientes a la identidad del objeto frente a la multiplicidad de las impresiones o de las percepciones *de* él. De hecho, cómo una multiplicidad de percepciones o de apareceres logra «traer a fenómeno» uno y el mismo objeto, de modo que pueda ser éste «el mismo» para *ellas mismas* y para la conciencia de unidad o identidad que las une, es una cuestión que sólo se puede plantear y responder con claridad valiéndose de la investigación fenomenológica de esencias (a la cual se refiere ya, por supuesto, nuestro modo de formularla). Querer responder esta pregunta de manera empírica, como en la ciencia de la naturaleza, significa no entenderla y tergiversarla hasta lo absurdo. El que una percepción —como, en general, una experiencia— sea precisamente percepción de este objeto, orientado como lo está, con este color y esta forma precisas, etc., es asunto de su esencia, sea lo que quiera de la «existencia»

del objeto. Y también es puramente asunto de esencias el hecho de que esta percepción se ajuste dentro de una continuidad perceptiva —pero no de cualquiera— en la que constantemente «se exhibe el mismo objeto en orientaciones constantemente diferentes, etc.». En resumen, aquí se encuentran los vastos campos del «análisis de la conciencia», que permanecen sin cultivo alguno en la bibliografía; y en esta expresión el título de «conciencia», como arriba el título de «psíquico», tanto si es adecuado como si no, tendría que expandirse tanto como para poder designar todo lo inmanente, o sea, también todo lo mentado conscientemente como tal, y en todos los sentidos. Los problemas sobre el origen, de los que tanto se ha hablado durante siglos, liberados del falso naturalismo que los tergiversa hasta lo absurdo, son problemas fenomenológicos. Por ejemplo, los problemas del origen de la «representación de espacio»; del presentarse el tiempo, la cosa, el número; de las «representaciones» de causa y efecto, etc. Sólo una vez que estos problemas puros se determinan, formulan y resuelven de manera plena de sentido, es cuando los problemas empíricos referentes al surgimiento de estas representaciones como acontecimientos de la conciencia humana cobran un sentido científicamente captable y accesible a una solución.

Mas todo depende de que uno vea y se apropie enteramente el hecho de que tan inmediatamente como cabe oír un sonido, cabe también intuir una «esencia», la esencia «sonido», la esencia «aparecer una cosa», la esencia «cosa visual», la esencia «representación en imagen», la esencia «juicio» o «voluntad», etc.; y que también cabe, en esa intuición, fallar inmediatamente juicios de esencias. Pero asimismo depende todo, por otra parte, de precaverse ante la confusión de Hume y no confundir intuición fenomenológica con «introspección»

o experiencia interna; en definitiva, no confundirla con actos que ponen, en vez de esencias, las singularidades individuales que les corresponden[6].

La fenomenología pura como ciencia, mientras es pura y no hace uso alguno de la posición existencial de la naturaleza, *solamente* puede ser investigación de esencias, y en absoluto investigación de existencias: toda «introspección» y todo juicio basado en semejante «experiencia» caen fuera de su ámbito. Lo singular, en su inmanencia, sólo puede ser puesto como ¡esto de aquí!: esta percepción, este recuerdo, etc., que fluyen; y, desde luego, sólo se puede poner bajo los conceptos esenciales rigurosos que se deben al análisis de esencias. Pues el individuo no *es*, por cierto, una esencia, pero «*tiene*» una esencia que se puede afirmar de él con validez evidente. En cambio, fijarlo como individuo, darle su sitio en un «mundo» de existencia individual, son cosas que es manifiesto que no las logra aquella mera subsunción. Para ella, lo singular es eternamente lo ἄπειρον. Lo único que puede conocer objetivamente son esencias y relaciones de esencias; con ello suministra definitivamente todo cuanto hace falta para el esclarecimiento y la comprensión de todo el conocimiento empírico y de todo el conocimiento en general: aclara el «origen» de todos los «principios» rectores lógico-formales,

---

6 Ha sido muy frecuente la mala interpretación de las *Investigaciones Lógicas* —que, en sus fragmentos de fenomenología sistemática, practican por primera vez el análisis de esencias en el sentido que acabo de caracterizar— como intentos por rehabilitar el método de la introspección. Desde luego, parte de la culpa la tienen las carencias a la hora de describir el método, en la *Introducción* a la Primera Investigación, en el tomo segundo, donde denominé a la fenomenología psicología descriptiva. Los esclarecimientos que se requerían ya los aporta mi *Tercer Informe sobre escritos alemanes de Lógica de los años 1895-1899*, en el tomo noveno del *Archiv für syst. Philosophie* (1903), pp. 397-400.

lógico-naturales y de cualquier otra índole, más todos los problemas —estrechamente relacionados con los anteriores— referentes a la correlación entre «ser» (ser natural, ser del valor, etc.) y «conciencia»[7].

* * *

Pasemos ahora a la actitud psicofísica. En ella, lo «psíquico», junto con toda su esencia *propia*, se coordina a un cuerpo vivo y a la unidad de la naturaleza física: lo captado en percepción inmanente y aprehendido como esencialmente de tal o tal índole, entra en relación con lo percibido sensiblemente y, por tanto, con la naturaleza. Sólo gracias a esta coordinación gana una objetividad natural indirecta; gana de manera mediata un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza —en el que medimos con relojes—. Hasta cierto punto que no está determinado con precisión, la «dependencia» empírica respecto de lo físico proporciona un medio para determinar intersubjetivamente lo psíquico como ser individual y, al mismo tiempo, para investigar progresivamente las

[7] La determinación con que me expreso en un tiempo para el que la fenomenología es a lo sumo el título para ciertas especialidades, para cierto trabajo minucioso y muy útil en la esfera de la introspección, en vez de ser la ciencia sistemática fundamental de la filosofía, el portón de entrada en la auténtica metafísica de la naturaleza, del espíritu, de las ideas, tiene siempre tras sí incansables investigaciones de muchos años, sobre cuyos resultados en progreso se han basado mis lecciones de filosofía en Göttingen desde 1901. Debido al estrecho modo en que se entrelazan funcionalmente todos los estratos fenomenológicos y, por tanto, también las investigaciones relativas a ellos, y debido a la extraordinaria dificultad que comporta la misma elaboración de la metodología pura, no consideré provechoso publicar resultados aislados que aún van cargados con ciertas dudas. Espero, en un tiempo no demasiado lejano, poder ofrecer al público las investigaciones fenomenológicas y de crítica fenomenológica de la razón, que entretanto se han ido reforzando en todos los aspectos y han llegado a ser amplias unidades sistemáticas.

relaciones psicofísicas. Éste es el dominio de la «psicología como ciencia natural» que es literalmente psicología psicofísica y, desde luego, ciencia empírica, en contraste con la fenomenología.

Ciertamente, no está libre de problemas considerar a la psicología —la ciencia de lo «psíquico»— sólo como ciencia de los «fenómenos psíquicos» y sus vínculos con el cuerpo vivo. *De facto*, se deja orientar continuamente por las objetivaciones archiarraigadas e inevitables cuyos correlatos son las unidades empíricas hombre y animal y, por otra parte, alma, personalidad o, también, carácter, disposición de la personalidad. Sin embargo, para nuestros fines no es preciso rastrear el análisis de esencias de estas formaciones unitarias y el problema de cómo ellas determinan la tarea de la psicología. Lo que sí está claro es que estas unidades son de una especie completamente distinta que la de las cosas de la naturaleza, que, por su esencia, son datos debidos a apareceres que los escorzan —y esto no vale en absoluto respecto de esas otras unidades en cuestión—. Sólo la base fundante «cuerpo vivo del hombre», mas no el hombre mismo, es una unidad de aparecer cósico; no, desde luego, personalidad, carácter, etc. Es evidente que todas estas unidades nos retrotraen a la unidad vital inmanente de cada río de conciencia y a peculiaridades morfológicas que distinguen a las distintas unidades inmanentes. En consecuencia, todos los conocimientos psicológicos, incluso los que conciernen primariamente a las individualidades, los caracteres y las disposiciones humanos, se ven retrotraídos a esas unidades de la conciencia y, con ello, al estudio de los *fenómenos mismos* y sus entramados.

No se necesita, sobre todo después de cuanto llevamos explicado, de ninguna otra circunstancia añadida para intuir claramente y por las razones más hondas lo que ya expusimos

antes: que todo conocimiento psicológico, en el sentido habitual, *presupone* conocimientos de esencias de lo psíquico, y que la esperanza de querer investigar mediante experimentos psicofísicos y percepciones internas no premeditadas —experiencias— la *esencia* del recuerdo, del juicio, de la voluntad, etc., y querer *así* obtener los únicos conceptos rigurosos que puedan dar valor científico a la designación de lo psíquico en las afirmaciones psicofísicas y a estas mismas, sería el colmo de la confusión.

El error fundamental de la psicología contemporánea, que le impide ser psicología en el sentido verdadero y plenamente científico, es que no ha reconocido el método fenomenológico ni lo ha elaborado. Ciertos prejuicios históricos la obstaculizan para poder aprovechar los comienzos de este método que se encuentran en todos los análisis conceptuales que aportan claridad. De ello depende que la mayoría de los psicólogos no haya comprendido los inicios de la fenomenología que ya constan, y que incluso con gran frecuencia haya considerado metafísica escolástica la investigación de esencias realizada en actitud puramente intuitiva. Pero es que lo captado y descrito en semejante actitud sólo se puede comprender y examinar en la misma actitud.

Queda claro por cuanto llevamos dicho y, según mi esperanza bien fundada, se reconocerá pronto universalmente que una ciencia empírica de lo psíquico en sus relaciones con la naturaleza que sea realmente suficiente, sólo puede ponerse en marcha si la psicología se construye sobre la base de una fenomenología *sistemática*; o sea, si se investigan y fijan de modo intuitivo puro y en su nexo sistemático las configuraciones esenciales de la conciencia y de sus correlatos inmanentes y si se aducen las normas acerca del sentido y el contenido científico de los conceptos de toda índole de

fenómenos, es decir, de los conceptos con los que el psicólogo empírico expresa lo psíquico en sus mismos juicios psicofísicos. Sólo una fenomenología realmente radical y sistemática, que no se cultive marginalmente y en reflexiones inconexas, sino entregándose con exclusividad a los más difíciles y complejos problemas de la conciencia y con un espíritu completamente libre y no cegado por prejuicios naturalistas; sólo ella puede darnos *comprensión* de lo «psíquico» tanto en la esfera de la conciencia individual como de la comunitaria. Sólo entonces el imponente trabajo experimental de nuestra época, la plétora de hechos empíricos reunidos y de regularidades que en parte son interesantes, darán sus frutos adecuados gracias a la crítica que los evalúe y a la interpretación psicológica. Habrá que conceder entonces lo que de ninguna manera se puede conceder a la psicología de hoy: que la psicología está en estrecha, en estrechísima relación, con la filosofía. En ese momento, dejará de chocar la paradoja del antipsicologismo: que la teoría del conocimiento no es una teoría psicológica; y ello en la medida en que la verdadera teoría del conocimiento tiene necesariamente que apoyarse en la fenomenología, la cual, pues, constituye el fundamento común de la filosofía y la psicología. Y, por fin, dejará de ser posible la especie de literatura pseudofilosófica que hoy en día prolifera tantísimo y nos ofrece sus teorías del conocimiento, sus teorías lógicas, sus éticas, sus filosofías de la naturaleza y sus pedagogías con la pretensión de que son ciencia de la mayor seriedad y, sobre todo, «con fundamento psicológico experimental»[8]. Ante estos libros, en realidad sólo

[8] No ha sido lo que menos ha contribuido a su auge el hecho de que la opinión de que la psicología —por supuesto, la psicología «exacta»— es el fundamento de la filosofía científica se ha convertido en un firme axioma, al menos en los grupos dedicados a la ciencia de la naturaleza dentro de las facultades de filosofía; los cuales, cediendo a la presión de los científicos mismos, trabajan con gran celo por que se

cabe asombrarse de cómo decae el sentido para los abismáticos problemas y dificultades a los que los mayores espíritus de la humanidad han dedicado el trabajo de toda su vida; y también, por desgracia, nos asombramos de la decadencia del sentido para la auténtica capacidad de ir a los fundamentos que, sin embargo, tanto respeto suscita en nosotros en el interior de la misma psicología experimental —pese a las carencias de principio que la afectan, según nuestra concepción—. Estoy plenamente convencido de que el juicio histórico sobre esta clase de literatura será mucho más duro algún día que el que ha recaído sobre la tan criticada filosofía popular del siglo XVIII[9].

---

conceda una cátedra de filosofía tras otra a investigadores que quizá destaquen mucho en su terreno, pero que no tienen mayor sensibilidad filosófica que los químicos o los físicos.

[9] Cae en mis manos por casualidad, mientras escribo este ensayo, la excelente recensión «Sobre la esencia y el significado de la empatía», del Dr. M. Geiger, de Múnich, en el «Informe sobre el IV Congreso de Psicología Experimental celebrado en Innsbruck» (Leipzig, 1911). De manera muy instructiva, su autor se esfuerza por separar los verdaderos problemas psicológicos que, en los intentos hechos hasta ahora por describir la empatía y teorizar sobre ella, en parte han aparecido con claridad y, en otra parte, se hallan en oscura confusión; y comenta cuanto se ha intentado y logrado para resolverlos. El congreso, como se echa de ver en el informe sobre las discusiones (véase p. 66), no se lo agradeció precisamente. La señorita Martin, entre los aplausos de la asistencia, dice: «Al venir, esperaba escuchar algo sobre los experimentos hechos en el terreno de la empatía. ¿Qué es, sin embargo, lo que he oído? Nada más que teorías viejas, viejísimas. Y nada de experimentos en este terreno. *Éste no es un congreso de filósofos*. Me parece que ya es hora de que el que quiera traernos tales teorías tenga que mostrar si están corroboradas experimentalmente. En el terreno de la estética se han hecho esos experimentos, por ejemplo, los de Stratton sobre el significado estético de los movimientos oculares; y también están mis investigaciones sobre la teoría de la percepción interna.» Y más adelante, Marbe «ve la importancia de la teoría de la empatía en que estimule investigaciones experimentales como las que, por otra parte, se han llevado ya a cabo. El método de los defensores de la teoría de la empatía está respecto del método psicológico experimental, en gran medida, en la misma relación que el de los presocráticos respecto del de la ciencia moderna de la naturaleza». No me queda nada que añadir sobre estos hechos.

Dejemos ya la palestra del naturalismo psicológico. Quizá podamos decir que el psicologismo que se ha ido imponiendo desde los tiempos de Locke sólo es en realidad una forma turbia en que había de irse elaborando la tendencia filosófica —la única legítima— a fundamentar fenomenológicamente la filosofía. Por otra parte, en la medida en que la investigación fenomenológica es investigación de esencias, o sea, apriórica en el auténtico *sentido*, hace al *mismo* tiempo plena *justicia* a todos los motivos legítimos del apriorismo. En cualquier caso, nuestra crítica debería haber puesto de manifiesto que reconocer que el naturalismo es una filosofía fallida por razones de principio no quiere ya decir abandonar la idea de la filosofía rigurosamente científica, de la «filosofía desde abajo». Distinguir críticamente el método psicológico y el fenomenológico es ya indicar que en este último se halla el verdadero camino que conduce a una teoría científica de la razón y, por tanto, a una psicología que realmente sea satisfactoria.

Conforme a nuestro plan, pasamos ahora a la crítica del historicismo y a discutir en torno a la filosofía como visión del mundo.

## *Historicismo y filosofía como visión del mundo*

El historicismo se sitúa en la esfera de hechos de la vida espiritual empírica, y afirmándola absolutamente —sin naturalizarla, por cierto (tanto más cuanto que el sentido específico de la naturaleza le queda lejos al pensamiento histórico y, en todo caso, no influye en él ni universal ni determinantemente)—, surge un relativismo que tiene estrecha afinidad con el psicologismo naturalista y que se enreda en análogas

dificultades escépticas. Sólo nos interesa aquí lo que es peculiar del escepticismo historicista; con ello es con lo que vamos ahora a tomar contacto detallado.

Toda configuración espiritual —tomando la palabra en el sentido más amplio posible, que comprende toda unidad social de cualquier clase, empezando por el mismo individuo, mas también cualquier configuración cultural— tiene su estructura interna, su carácter típico, una admirable riqueza de formas externas e internas que surgen en la corriente de la vida misma del espíritu, y se transforman, y manifiestan en la índole misma de su transformación nuevas diferencias de estructura y de tipo. En el mundo externo intuitivo, la estructura y la tipología del devenir orgánico nos ofrece analogías precisas. No hay en él especies fijas ni edificio que formen éstas a partir de elementos orgánicos fijos. Todo lo aparentemente fijo es una corriente evolutiva. Si vivimos en la intuición íntima la unidad de la vida espiritual, podemos sentir las motivaciones que en ella predominan y podemos así «comprender» la esencia y la evolución de cualquier forma espiritual en su dependencia respecto de motivos espirituales de unidad y evolución. De este modo se nos vuelve «comprensible» todo lo histórico, se nos «explica» en la índole peculiar de su «ser» —precisamente, el «ser espiritual»: unidad de factores de un sentido que se exigen íntimamente los unos a los otros; unidad, además, de forma y evolución conforme a una motivación íntima y dotada de sentido. Cabe así investigar intuitivamente el arte, la religión, las costumbres, etc. Y lo mismo la visión del mundo que les está próxima y que, al mismo tiempo, se expresa en ellos; la cual, cuando toma las formas de la ciencia y reclama para sí, al modo de la ciencia, la pretensión de poseer validez objetiva, suele ser llamada metafísica o incluso filosofía. Así, respecto de tales filosofías

surge la gran tarea de investigar su estructura morfológica, sus tipos y sus nexos evolutivos, y de traer a comprensión histórica las motivaciones espirituales que determinan su esencia, viviéndolas de manera íntima. Cuántas cosas importantes y realmente admirables cabe lograr a este propósito, lo muestran los escritos de W. Dilthey, sobre todo, su tratado, recién publicado, acerca de los tipos de concepciones del mundo[10].

Hasta aquí hemos hablado, desde luego, de historia, pero no de historicismo. Captamos de la manera más sencilla los motivos que llevan a éste si seguimos la exposición de Dilthey citando algunas de sus frases. Leemos: «Entre las razones que alimentan siempre el escepticismo, una de las más eficaces es la anarquía de los sistemas filosóficos» (3). «Pero a mucha más profundidad que los argumentos escépticos a partir del enfrentamiento de las opiniones humanas llegan las dudas que proceden de la progresiva evolución de la conciencia histórica» (4). «La teoría de la evolución [en cuanto teoría de la evolución propia de la ciencia natural, pero entretejida con el conocimiento histórico-evolutivo de las configuraciones culturales] va unida necesariamente con reconocer la relatividad de la forma histórica de la vida. Ante la mirada que abarca la Tierra y todo el pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de constituirse vida, religión y filosofía. Así, la formación de la conciencia histórica destruye la fe en la validez universal de cualquier filosofía que se haya propuesto expresar el nexo del mundo de manera concluyente en un nexo de conceptos, aún más profundamente que como lo hace la perspectiva del conflicto entre los sistemas» (6).

[10] Cf. la recopilación *Weltanschauung, Philosophie und Religion*, con exposiciones de W. Dilthey y otros. Reichel & Co., Berlín 1911.

No hay duda, evidentemente, de *la verdad fáctica* de lo que ahí se dice. Pero la cuestión es si, tomado con *universalidad de principio*, puede ser correcto. Ciertamente, una visión del mundo y una filosofía como visión del mundo son formaciones culturales que aparecen y desaparecen en la corriente de la evolución de la humanidad; y su contenido espiritual está determinadamente motivado por el contexto histórico dado. Mas esto mismo vale también de las ciencias rigurosas. ¿Carecen *por ello* de validez objetiva? Un historicista completamente extremado quizá lo afirme: señalará el cambio de las perspectivas de la ciencia y cómo lo que hoy pasa por teoría demostrada mañana se reconocerá que no valía nada; y cómo hablan unos de leyes seguras cuando otros las llaman meras hipótesis y otros más, vagas ocurrencias, etc. A la vista de este cambio constante de las perspectivas de la ciencia, ¿no tendríamos realmente derecho a hablar de las ciencias no sólo como configuraciones culturales, sino como unidades objetivas de validez? Se ve en seguida que el historicismo, llevado con toda consecuencia, desemboca en el subjetivismo escéptico extremo. Las ideas «verdad», «teoría», «ciencia», perderían en tal caso, como todas las ideas, su validez absoluta. Que una idea posea validez querría decir que es un constructo espiritual fáctico que se considera válido y determina el pensamiento con su vigencia fáctica. No habría validez en absoluto o «en sí», que es la que es incluso si nadie es capaz de llevarla a cabo y hasta si ningún hombre en toda la historia pudiera lograrla. No la habría, pues, tampoco para el principio de contradicción ni para lógica alguna —la cual, por cierto, resulta estar en pleno fluir en nuestra época—. Quizá al final ocurra que los principios lógicos que previenen la contradicción se conviertan en su contrario. Además, siendo consecuentes, ninguna de las proposiciones que estamos

expresando y ni siquiera las posibilidades que consideramos, podrían tomarse como poseyendo consistencia válida, validez en sí, etc. No es preciso pasar adelante y repetir aquí discusiones que hemos ofrecido en otro lugar[11]. Bastará con esto para lograr que se acepte —por grandes que sean las dificultades que ofrezca a la comprensión esclarecedora la relación entre la vigencia fluyente y la validez objetiva, entre la ciencia como fenómeno cultural y la ciencia como sistema teórico válido— que hay que reconocer la diferencia y la oposición entre ambas cosas. Mas si concedemos la ciencia como idea válida, ¿qué razón tendríamos para no mantener al menos abierta la posibilidad de iguales diferencias entre lo históricamente vigente y lo válido en otros campos, tanto si las podemos comprender al modo de la «crítica de la razón» como si no? La historia y, en general, la ciencia empírica del espíritu, no puede de suyo hacer nada, ni en sentido positivo ni en sentido negativo, para decidir si hay que distinguir entre religión como configuración cultural y religión como idea, o sea, como religión válida; entre el arte como configuración cultural y el arte válida; entre derecho histórico y derecho válido; y también, en fin, entre filosofía histórica y filosofía válida. No contribuye en nada para decidir si hay o no que diferenciar entre lo uno y lo otro, o sea, dicho en términos platónicos, qué relación hay entre la idea y su forma fenoménica enturbiada. Y si las configuraciones espirituales pueden ser consideradas y juzgadas de veras desde las perspectivas de esas oposiciones de validez, la decisión científica sobre la validez misma y sobre sus principios normativos ideales no es en absoluto asunto de la ciencia empírica. Desde luego, el matemático no se volverá a la historia para aprender algo

[11] En el tomo primero de mis *Investigaciones Lógicas*.

acerca de la verdad de las teorías matemáticas; no se le ocurrirá relacionar la evolución histórica de las representaciones y los juicios matemáticos con la cuestión de la verdad. ¿Cómo habría de poder decidir el historiador sobre la verdad de los sistemas filosóficos que ha habido y, menos aún, sobre la posibilidad de la ciencia filosófica válida en sí? Y ¿qué podría aportar que hiciera vacilar al filósofo en la fe en su idea: en la de la *filosofía verdadera*? Quien niega un sistema determinado, tiene que aducir razones, no menos que quien niega la posibilidad ideal de todo sistema filosófico. Hechos históricos evolutivos, incluso los generalísimos que se refieren al modo de evolucionar los sistemas, pueden constituir razones, buenas razones. Pero las razones históricas sólo pueden dar de sí consecuencias históricas. Querer fundamentar o refutar ideas partiendo de hechos, es absurdo: *ex pumice aquam*, según la cita que trae Kant[12].

Así, pues, la historia no puede aducir nada relevante ni, en general, contra la posibilidad de la validez absoluta, ni, en especial, contra la posibilidad de la metafísica o cualquier filosofía absoluta, o sea, científica. Como tal ciencia histórica, ni siquiera puede jamás fundamentar la tesis de que *hasta ahora* no ha habido filosofía científica; tal cosa sólo la puede fundamentar partiendo de otras fuentes cognoscitivas, que, evidentemente, son ya filosóficas. Pues es claro que la misma

[12] También Dilthey rechaza el escepticismo historicista; pero no comprendo cómo cree haber obtenido razones decisivas *contra* el escepticismo de su tan instructivo análisis de la estructura y los tipos de las visiones del mundo. Pues, como acabo de exponer, una ciencia empírica del espíritu no puede argumentar ni contra ni *a favor* de algo que pretende poseer validez objetiva. El asunto es distinto —y parece que esto es lo que mueve íntimamente su pensamiento— cuando cambiamos la actitud empírica, dirigida a la comprensión empírica, por la actitud fenomenológica, vuelta a lo esencial.

crítica filosófica, en la medida en que realmente ha de aspirar a ser válida, es filosofía e implica en su sentido la posibilidad ideal de la filosofía sistemática como ciencia rigurosa. La tesis *incondicionada* que dice que es quimera cualquier filosofía científica, basándose en que los supuestos intentos milenarios hacen probable la imposibilidad interna de tal filosofía, no sólo se equivoca debido a que una inferencia que va de unos pocos milenios de cultura superior al futuro ilimitado no es una buena inducción, sino porque es un absoluto absurdo, como 2 x 2 = 5. Y ello por la razón que hemos ya ofrecido: si la crítica filosófica encuentra algo que refutar con validez objetiva, entonces es que hay también un campo en que se puede fundamentar algo con validez objetiva. Si cabe comprobar que los problemas se han planteado «sesgados», es que ha de ser posible rectificarlos —y que haya problemas rectamente planteados—. Si la crítica prueba que la filosofía que ha ido surgiendo en la historia opera con conceptos confusos y ha cometido mezcolanzas conceptuales y paralogismos, es que es innegable —salvo que se caiga en lo absurdo— que cabe, hablando idealmente, hacer claros y distintos los conceptos y mantenerlos diferenciados, y que, en el campo a que nos referimos, cabe hacer inferencias correctas, etc. Toda crítica justa y profunda da ya un medio para progresar: indica idealmente las metas y las vías correctas y, por tanto, señala en la dirección de la ciencia objetivamente válida. Naturalmente, hay que añadir a todo esto que el hecho de que una configuración espiritual, en tanto que *factum*, no se mantenga históricamente en pie, nada tiene que ver con la insostenibilidad en el sentido de la validez; lo cual, como cuanto llevo dicho, se aplica en todas las esferas de supuesta validez.

Lo que aún quizá confunda a los historicistas es la circunstancia de que, al introducirnos vitalmente en una configuración

espiritual reconstruida por la ciencia histórica, en aquello que ella predominantemente mienta o significa y en las correspondientes conexiones de motivación, no sólo comprendemos su sentido íntimo sino que también podemos juzgar su valor relativo. Si nos sumimos asumiéndolas en las premisas de que disponía cierto filósofo histórico, es bien posible que podamos reconocer la relativa «consecuencia» de su filosofía y hasta admirarla, y que, por otro lado, disculpemos las inconsecuencias debidas a las trasposiciones de los problemas y las confusiones que eran inevitables dado el nivel en que se hallaban en su época la problemática y el análisis de los significados. Podemos estimar que fue un gran logro el éxito a la hora de resolver un problema científico que pertenece hoy a una clase de problemas que podría dominar fácilmente un estudiante de bachillerato. Cosa análoga rige en todos los campos. En cambio, desde luego que nos mantenemos en que los mismos principios de estas valoraciones relativas se hallan en las esferas ideales que el historiador *que valora* y no quiere meramente comprender evoluciones, sólo puede presuponer pero, como tal historiador, no fundamentar. La norma de lo matemático está en la matemática; la de lo lógico, en la lógica; la de lo ético, en la ética, etc. Tendría que buscar en estas disciplinas razones y métodos de fundamentación, si su meta era, precisamente, proceder en sus valoraciones de modo científico. Y si a este respecto no hay ciencias que se hayan desarrollado rigurosamente, entonces es cuando valora apoyándose tan sólo en su propia responsabilidad, o bien como ético o como hombre de fe religiosa, pero no, por cierto, como historiador científico.

Al considerar, pues, el historicismo un error epistemológico que ha de ser rechazado, por sus absurdas consecuencias, tan tajantemente como el naturalismo, quiero subrayar

expresamente que reconozco en plenitud el enorme valor que tiene la historia, en el sentido más amplio, para el filósofo. El descubrimiento del espíritu común es para él tan importante como el descubrimiento de la naturaleza. Incluso sucede que, para el filósofo, profundizar en la vida general del espíritu ofrece un material más originario y, por lo mismo, más fundamental que el que proporciona profundizar en la naturaleza. Pues el reino de la fenomenología, en tanto que doctrina de esencias, se extiende en seguida del espíritu individual al campo entero del espíritu general, y si Dilthey ha hecho valer de manera tan impresionante el hecho de que la psicología psicofísica no es la que puede servir de «base de las ciencias del espíritu», diría yo que sólo y únicamente la doctrina fenomenológica de esencias es la que puede fundamentar una filosofía del espíritu.

* * *

Pasamos ahora a considerar el sentido y el derecho de la filosofía como visión del mundo, para confrontarla luego con la filosofía como rigurosa ciencia. La filosofía moderna como visión del mundo es hija, como ya se ha indicado, del escepticismo historicista. Normalmente, se detiene éste ante las ciencias positivas, a las que, inconsecuente como lo es siempre el escepticismo, atribuye real valor de validez. La filosofía como visión del mundo supone, según esto, todo el conjunto de las ciencias particulares como tesoro de verdades objetivas; y en la medida en que fija su meta en satisfacer en lo posible nuestra necesidad de conocimiento concluyente y unificador, que todo lo conceptúe y lo comprenda, considera todas las ciencias particulares como sus fundamentos. En ocasiones, atendiendo a ello, se llama a sí misma filosofía

científica, dado que edifica sobre ciencias firmes. Sin embargo, como al carácter científico de una disciplina no sólo pertenece, bien entendido, la cientificidad de las bases, sino también la cientificidad de los problemas que suministran las metas, la cientificidad de los métodos y, en especial, cierta armonía lógica entre los problemas rectores, de una parte, y esas bases y esos métodos, precisamente, de la otra, el mero nombre de filosofía científica dice poco. Y, en general, no se lo toma con plena seriedad. La mayor parte de los filósofos que buscan una visión del mundo notan muy bien que algo no funciona en su filosofía respecto de la pretensión de rigor científico, y los hay que confiesan abierta y sinceramente el rango cuando menos científicamente bajo de sus resultados. Sin embargo, estiman muy alto el valor de esta índole de filosofía que justamente quiere ser más visión del mundo que ciencia del mundo; y tanto más alto lo estiman cuanto más escépticos son —precisamente por influencia del historicismo— a propósito del aspirar a ciencia filosófica rigurosa del mundo. Sus motivos, que al mismo tiempo definen mejor el sentido de la filosofía como visión del mundo, son aproximadamente los siguientes.

Toda gran filosofía no es sólo un hecho histórico, sino que tiene también una gran función, una función teleológica de índole del todo peculiar, en la evolución de la vida espiritual de la humanidad: es un supremo ascenso de la experiencia de la vida, de la formación humana y de la sabiduría de su tiempo. Permanezcamos por un instante aclarando estos conceptos.

La *experiencia*, como hábito personal, es el precipitado de los actos pasados, en el curso de la vida, que se han ejecutado en la actitud experiencial natural. Está esencialmente condicionado por el modo como la personalidad —esta especial individualidad— se deja motivar por actos de su propia experiencia

y, no menos, por cómo deja que influyan en ella, prestándoles el propio asentimiento o rehusándoselo, las experiencias ajenas y que le son trasmitidas. Por lo que concierne a los actos cognoscitivos que abarca el rótulo experiencia, cabe que sean conocimientos de toda índole referentes a la existencia natural: bien percepciones simples y los demás actos de conocimiento inmediatamente intuitivo, bien los actos intelectuales que se fundan en ellos en diferentes niveles de elaboración y legitimación lógica. Pero no basta con esto. También tenemos experiencias referidas a obras de arte y al resto de valores de belleza; y no menos, experiencias de valores éticos, ya sobre la base de nuestro propio comportamiento ético o porque penetramos intuitivamente en el de los demás. Y lo mismo respecto de bienes, de lo prácticamente provechoso, de lo técnicamente útil. En resumen, no sólo hacemos experiencias teóricas sino también axiológicas y prácticas. El análisis muestra que estas últimas remiten, como a sus bases intuitivas, a vivencias estimativas y desiderativas. Y también sobre tales experiencias se levantan conocimientos empíricos de dignidad superior, lógica. De acuerdo con esto, quien tiene experiencias de todas clases o, como decimos, el hombre «*bien formado*», no sólo tiene experiencia del mundo, sino también experiencia o «*formación*» religiosa, estética, ética, política, técnico—práctica, etc. Sin embargo, empleamos esta palabra, «formación» —que, desde luego, ha decaído mucho de su concepto—, en la medida en que disponemos de su antónimo («carencia de formación»), sólo para las formas de valor relativamente superior del hábito descrito. A niveles de valor especialmente altos es a los que se refiere la palabra, pasada de moda, *sabiduría* (sabiduría mundana, sabiduría de la vida y el mundo), y también, sobre todo, la expresión que ahora se prefiere: *visión del mundo* y la vida o, sencillamente, visión del mundo.

En este sentido, a la sabiduría o visión del mundo habremos de considerarla componente esencial de ese hábito humano, aún más valioso, que se nos presenta en la idea de la excelencia acabada y que designa el ser experto de manera habitual respecto de todas las direcciones posibles de la humana actitud: la cognoscitiva, la estimativa y la volitiva. Porque es evidente que va a una con este ser experto la capacidad, bien formada, de juzgar racionalmente (de poder justificar expresamente las propias actitudes) sobre los objetos de tales actitudes: el mundo en torno, los valores, los bienes, las acciones, etc. Lo cual presupone sabiduría y pertenece, a la vez, a sus formas superiores.

La sabiduría o visión del mundo, en este sentido determinado —pero que encierra una pluralidad de tipos y de grados de valor— no es (no necesitamos desarrollarlo más) mero logro de la personalidad aislada —que, por su parte, es una abstracción—: pertenece a la comunidad cultural y la época, y respecto de sus formas mejor acuñadas, hace buen sentido hablar no sólo de formación y visión del mundo de un individuo determinado sino de las de la época. Esto es especialmente verdadero a propósito de las formas que paso a tratar.

Captar intelectualmente la sabiduría viva en una gran personalidad filosófica, interiormente riquísima pero aún para sí misma oscura y no conceptualizada, abre la posibilidad de elaborarla lógicamente, o sea, de emplear, en un nivel cultural muy alto, la metodología lógica formada en las ciencias rigurosas. Va de suyo que el contenido global de estas ciencias, que se alzan, desde luego, ante el individuo como exigencias vigentes del espíritu común, cae, en este nivel, dentro de los cimientos de una formación o una visión del mundo valiosa. Al experimentar no sólo captación conceptual sino desarrollo lógico y todo tipo de elaboración intelectual los motivos

formativos de la época vivos y, por lo mismo, dotados de mayor fuerza de convicción, y al ser llevados los resultados así obtenidos a unificación científica y consecuente culminación, mediante combinaciones con nuevas intuiciones y evidencias intelectuales que afluyen, se da lugar a una ampliación y un crecimiento extraordinarios de la sabiduría que originalmente no estaba conceptualizada. Surge una *filosofía como visión del mundo*, que da en los grandes sistemas la respuesta relativamente más perfecta a los enigmas de la vida y el mundo; es decir, que lleva a solución y esclarecimiento satisfactorio, del mejor modo posible, las discordancias teóricas, axiológicas y prácticas de la vida, que la experiencia, la sabiduría, la mera visión del mundo y la vida, no pueden superar. La vida espiritual de la humanidad, con su muchedumbre de formaciones siempre nuevas, de siempre nuevos combates espirituales, nuevas experiencias, nuevas valoraciones y nuevos planteamientos de metas, sigue, sin embargo, avanzando; con el horizonte ampliado de la vida, en el que entran todas las nuevas configuraciones espirituales, cambian la formación, la sabiduría y la visión del mundo; cambia la filosofía, que sube a cimas cada vez más elevadas.

En la medida en que el valor de la filosofía como visión del mundo y, por tanto, el del afán de tal filosofía, está en primer término condicionado por el valor de la sabiduría y el afán de obtenerla, apenas es precisa una consideración especial de la meta que se propone. Si se capta el concepto de sabiduría tan ampliamente como lo hemos hecho nosotros, expresa ésta entonces un componente esencial del ideal de la excelencia consumada que es accesible de acuerdo con el criterio de la fase correspondiente de la vida de la humanidad; con otras palabras: un escorzo concreto relativamente perfecto de la idea de la *humanidad*. Es claro, pues, cómo todos deben

esforzarse por ser personalidades excelentes en todos los sentidos y en todo lo posible: excelentes en todas las direcciones básicas de la vida, que, por su parte, se corresponden con las especies fundamentales de las actitudes posibles; y, por tanto, «expertos» en cada una de estas direcciones en el mayor grado posible, «sabios» en el mayor grado posible en todas y por ello también «amantes de la sabiduría» en el mayor grado posible. Idealmente, cada hombre que se esfuerza es necesariamente «filósofo» en el sentido original de la palabra.

Como se sabe, de las reflexiones naturales sobre las mejores vías para alcanzar la alta meta de la humanidad y, al mismo tiempo, con ella, de la perfecta sabiduría, surgió un arte: el arte del hombre virtuoso o excelente. Si, como es regular, se la define como arte de la acción correcta, es evidente que llegamos a lo mismo. Pues la acción consecuentemente excelente en la que aquí se piensa, remite al carácter práctico excelente, y éste presupone la perfección como hábito tanto en sentido axiológico como intelectual. A su vez, el empeño consciente por la perfección presupone empeño por la sabiduría en todas sus facetas. En sentido material, esta disciplina remite al que se esfuerza a los distintos grupos de valores que todo individuo que actúa tiene que reconocer como vigencias vinculantes y suprasubjetivas en las ciencias, las artes, la religión, etc. Uno entre estos valores supremos es la idea misma de tal sabiduría y tal excelencia perfecta. Como es natural, esta arte ética, ya se la cultive en modo más popular o más científico, entra también en el ámbito de la filosofía como visión del mundo; la cual, a su vez, a una con todos sus dominios, tal como ha surgido en la conciencia colectiva de su tiempo, se planta ante el individuo dotada de fuerza de convicción como vigencia objetiva; tiene que convertirse en una potencia formativa de la mayor importancia: en un punto de irradiación

de energías formativas de sumo valor para las personalidades más valiosas de la época.

* * *

Tras haber hecho plena justicia al alto valor de la filosofía como visión del mundo, podría parecer que nada nos habría de detener para recomendar *incondicionalmente* el afán por tal filosofía.

Pero quizá se pueda mostrar que, respecto de la idea de la filosofía, hay que dar satisfacción a otros valores que, *desde ciertas perspectivas*, son superiores: los de la *ciencia filosófica*. Hay que pensar en lo siguiente. Nuestra consideración se realiza desde la altura de la cultura científica de nuestro tiempo, que es un tiempo de poderosas fuerzas de las ciencias rigurosas objetivadas. Para la conciencia moderna, las ideas formación o visión del mundo y ciencia —entendida como idea práctica— se han separado tajantemente, y quedan separadas desde ahora por toda la eternidad. Cabe que lo lamentemos, pero hemos de aceptarlo como un hecho pleno de eficacia que ha de determinar nuestras actitudes prácticas. Las filosofías históricamente dadas fueron, sin duda, filosofías como visiones del mundo, en la medida en que el afán de sabiduría dominaba a sus creadores; pero eran asimismo, por igual, filosofías científicas, en la medida en que también la meta de la ciencia rigurosa estaba viva en ellas. Ambas metas o no estaban aún en absoluto separadas o no lo estaban tajantemente. Confluían en el empeño práctico; y, además, se hallaban a distancia finita, por más altas que las sintiera el que se esforzaba por alcanzarlas. Esto ha cambiado radicalmente desde que se ha constituido una *universitas* de ciencias rigurosas supratemporal. Generación tras generación se trabaja

con entusiasmo en el imponente edificio de la ciencia, y cada cual le añade su modesto pedazo, siempre con la conciencia de que el edificio es infinito y jamás estará terminado. Es verdad que la visión del mundo también es una «idea», pero es la de una meta que se encuentra en lo finito: es la de algo que, en la vida del individuo, cabe realizar por principio en el modo de una aproximación continua; de la misma manera que la moralidad, que perdería su sentido si fuera la idea de un infinito por principio transfinito. La «idea» de la visión del mundo es además una para cada tiempo, como se echa de ver inmediatamente por el análisis de su concepto que arriba hemos hecho. La «idea» de la ciencia, en cambio, es supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por relación alguna con el espíritu de una época. Ahora bien, estas diferencias comportan diferencias esenciales en lo que hace a la dirección práctica hacia las metas respectivas. En general, nuestras metas vitales son de doble índole: unas, para el tiempo; las otras, para la eternidad; unas, al servicio de nuestra propia perfección y de la de nuestros contemporáneos; las otras, al de la perfección también de los que vivan después de nosotros, hasta las más lejanas generaciones. Ciencia es título de valores absolutos, intemporales. Cada uno de tales valores, una vez que es descubierto, queda perteneciendo al tesoro de los valores de *toda* la humanidad posterior y es evidente que también determina el contenido material de la idea de formación, sabiduría, visión del mundo, como, asimismo, el de la filosofía como visión del mundo.

Así, pues, se separan tajantemente la filosofía como visión del mundo y la filosofía científica, como dos ideas que en cierto modo están relacionadas pero que no se pueden confundir. Y hay además que prestar atención al hecho de que la primera no es, por cierto, la realización imperfecta, en el

tiempo, de la última. Pues si tenemos razón, hasta ahora no hay aún realización alguna de aquella idea, o sea, no hay en acto, en curso, una filosofía como ciencia rigurosa: un «sistema doctrinal» que, aun incompleto, haya aparecido objetivamente en el espíritu unitario de la comunidad de los investigadores de nuestra época. En cambio, filosofías como visiones del mundo las ha habido hace ya milenios. Cabe, sin embargo, decir que las realizaciones de estas ideas (presupuestas por ambas) se aproximan asintóticamente la una a la otra en lo infinito y se superpondrían si quisiéramos representarnos en la ficción lo infinito de la ciencia como un «punto infinitamente lejano». En correspondencia, habría que captar el concepto de filosofía con la suficiente amplitud como para que abarcara, junto a las ciencias específicamente filosóficas, todas las ciencias particulares, una vez que, gracias al esclarecimiento y la evaluación que reciban de la crítica de la razón, se hayan convertido en filosofías.

Si tomamos estas dos distintas ideas como contenidos de metas vitales, cabe entonces, frente al esfuerzo por la visión del mundo, otro empeño investigador muy diferente, el cual, con plena conciencia de que la ciencia nunca puede ser la creación perfecta de uno solo, pone, sin embargo, máxima energía en colaborar, trabajando con otras personas que piensan igual, para que irrumpa y se desarrolle luego paso a paso la filosofía científica. La gran cuestión del presente es, junto a la separación clara, la estimación relativa de estas metas y también la de su compatibilidad práctica.

Hay que confesar, de entrada, que, desde la perspectiva de los individuos que filosofan, no se puede dar decisión alguna práctica que valga universalmente, ni a favor de un modo del filosofar, ni a favor del otro. Unos son predominantemente hombres de teoría, inclinados por naturaleza a buscar su

vocación en la investigación rigurosamente científica, en cuanto el dominio que los atrae ofrece alguna buena perspectiva para semejante investigación. Y puede ser que el interés, hasta el interés apasionado en ese dominio, proceda de necesidades anímicas, por ejemplo, de la necesidad de tener una visión del mundo. Las cosas, en cambio, suceden de otro modo en lo que concierne a las naturalezas estéticas y prácticas (artistas, teólogos, juristas, etc.). Ven éstos su vocación en realizar ideales estéticos o prácticos, o sea, ideales de una esfera extrateórica. Contamos entre tales personas a los investigadores y los escritores teólogos, juristas, técnicos en el más amplio sentido de la palabra, en la medida en que sus escritos no promueven la teoría pura sino que quieren primordialmente influir en la praxis. Es verdad que en la misma realidad de la vida la separación no llega a ser absolutamente neta; y justamente en una época en la que los motivos prácticos predominan pujantes, una naturaleza teórica podrá ceder a la fuerza de tales motivos en mayor medida de la que permitiría su vocación teórica. Aquí se encierra un gran peligro especialmente para la filosofía de nuestros tiempos.

Pero la cuestión hay que plantearla no sólo desde el punto de vista del individuo sino desde el de la humanidad y la historia, en cuanto tomamos en consideración cuánto significa para el desarrollo de la cultura, para la posibilidad de la realización en constante progreso de la idea eterna de la humanidad —no del hombre *in individuo*— que se resuelva la pregunta prevalentemente en uno u otro sentido; en otras palabras, si la tendencia hacia una especie de filosofía domina por completo la época y lleva a morir a la otra, digamos, por ejemplo, a la filosofía científica. También ésta es una cuestión práctica. Pues la influencia histórica que ejercemos y, con ella, nuestras responsabilidades éticas, llegan hasta la vastedad inmensa del

ideal ético: hasta lo que caracteriza la idea del desarrollo de la humanidad.

Está claro en qué sentido se plantearía la decisión de la que hablamos para una naturaleza teórica, *en el caso* de que existieran ya inicios indudables de doctrina filosófica. Miremos otras ciencias. Toda la «sabiduría» matemática o científiconatural y toda doctrina de sabiduría en estos campos, donde tan naturalmente prolifera, ha perdido sus derechos una vez que se ha fundado con validez objetiva la correspondiente doctrina teórica. La ciencia ha hablado; a la sabiduría, a partir de ese momento, no le queda más que aprender. Antes de que existiera ciencia rigurosa, el empeño por obtener sabiduría científiconatural no carecía de justificación y no es que haya quedado desacreditado ulteriormente en lo que hace a su tiempo. Coaccionado por la vida, en medio de la necesidad práctica, no podía el hombre esperar a tomar postura hasta que, a lo mejor milenios después, hubiera ciencia, incluso suponiendo que ya conociera la idea de la ciencia rigurosa.

Ahora bien, de otra parte, una ciencia, por exacta que sea, sólo ofrece un sistema doctrinal limitadamente desarrollado, rodeado por un horizonte infinito de ciencia que aún no se ha vuelto real. ¿Cuál debe tenerse por la meta correcta, en lo que hace a este horizonte: el fomento de la doctrina rigurosa o la «intuición», la «sabiduría»? El hombre teórico, el investigador vocacional de la naturaleza, no dudará en la respuesta. Allí donde la ciencia puede hablar, aunque tarde siglos en hacerlo, rechazará con menosprecio vagas «intuiciones». Estimaría un pecado contra la ciencia *recomendar* que se esbozaran «intuiciones» o visiones de la naturaleza. Es seguro que así defiende un derecho de la humanidad del futuro. Su grandeza, la continuidad y la plenitud de fuerza de su desarrollo progresivo, las deben las ciencias rigurosas no precisamente en

último término justo al radicalismo de este modo de pensar. Desde luego que todos los investigadores exactos se construyen «visiones» y lanzan la vista más allá de lo firmemente fundado con intuiciones, presentimientos y conjeturas; pero sólo lo hacen con intención metódica y para diseñar nuevos fragmentos de doctrina rigurosa. Esta actitud no excluye, como sabe muy bien el mismo investigador de la naturaleza, que la experiencia en el sentido precientífico desempeñe un gran papel dentro de la técnica de la ciencia natural, si bien unida a evidencias intelectuales de la ciencia. Las tareas técnicas quieren ser resueltas; la casa, la máquina, deben ser construidas; no cabe esperar hasta que la ciencia natural pueda suministrar información exacta sobre todo lo que es pertinente para estas cuestiones. El técnico, como hombre de praxis, decide, pues, de modo distinto a como lo hace el teórico de la ciencia natural. Toma de éste la doctrina y toma de la vida la «experiencia».

No sucede exactamente lo mismo con la filosofía científica, precisamente porque ni siquiera se ha constituido un comienzo de doctrina científicamente rigurosa, y la filosofía trasmitida por la historia (igual que la que se halla viva y en desarrollo) que se hace pasar por tal, a lo sumo es un producto semicientífico o, más bien, una mezcolanza indiscriminada de visión del mundo y conocimiento teórico. Y por otra parte, tampoco aquí, por desgracia, podemos esperar. La carencia de filosofía, como carencia de una visión del mundo, ejerce su coacción sobre nosotros. Y va creciendo a medida que se extiende el ámbito de las ciencias positivas. La masa inmensa de hechos científicamente «explicados» con la que estas ciencias nos proveen, no puede aquí ayudarnos, ya que, por principio, con las ciencias todas, trae consigo una dimensión de enigmas cuya solución se nos vuelve una cuestión

vital. Las ciencias de la naturaleza no nos han despejado ni en un solo punto los enigmas de la realidad efectiva: de la realidad en la que vivimos, nos movemos y existimos. La fe universal en que su función es suministrar justamente *eso*, sólo que aún no han llegado a extenderse lo suficiente; la opinión de que por principio pueden lograr tal cosa, se ha revelado, para quienes tienen vista profunda, como una superstición. La necesaria separación entre la ciencia natural y la filosofía (como ciencia que por principio tiende a otros objetivos aunque está en relación esencial, en algunos terrenos, con la ciencia natural) va en camino de imponerse y aclararse. Para hablar con Lotze: «Calcular el curso del mundo no quiere decir comprenderlo». Pero nuestra situación no es mejor en lo que hace a las ciencias del espíritu. «Comprender» la vida espiritual de la humanidad es, desde luego, algo grande y hermoso; pero, desgraciadamente, tampoco esta comprensión puede ayudarnos, y no se la debe confundir con la comprensión filosófica, destinada a revelarnos los enigmas del mundo y la vida.

Las carencias espirituales de nuestra época se han vuelto, en efecto, insoportables. ¡Ojalá lo que perturbara nuestra tranquilidad sólo fuera la oscuridad teórica sobre el sentido de las «realidades» que investigan las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, o sea, la cuestión de en qué medida en ellas se conoce ser en sentido último, más la de qué deba considerarse tal ser «absoluto» y la de si algo de tal estilo se puede conocer! Más bien de lo que adolecemos es de la más radical carencia *vital*: una carencia, una miseria que no remite en punto alguno de nuestra vida. La vida toda es tomar actitudes; todo tomar una actitud se encuentra bajo un deber, bajo cierta jurisdicción respecto de lo que es válido o no es válido, según presuntas normas de validez absoluta. Mientras

estas normas no se impugnaron y no fueron amenazadas por ningún escepticismo que les hiciera burla, sólo había *una* cuestión vital: como satisfacerlas en la práctica de la mejor manera posible. ¿Qué sucede ahora, en cambio, cuando todas y cada una de las normas se niegan o se falsean empíricamente y se las desposee de su validez ideal? Naturalistas e historicistas combaten por la visión del mundo, aunque los dos, desde lados diferentes, trabajan por tergiversar las ideas interpretándolas como hechos y por cambiar toda la realidad, toda la vida, en una mezcolanza incomprensible de «hechos», sin idea alguna. La superstición del hecho les es a todos común.

Es seguro que no podemos esperar. Tenemos que tomar postura; tenemos que procurar mitigar las desarmonías de nuestra actitud respecto de la realidad: de la realidad de la vida que tiene para nosotros significado y en la que hemos *nosotros* de tener significado; tenemos que mitigarlas en una «visión del mundo y la vida» racional aunque no científica. ¿Y no habremos de estar agradecidos al filósofo cosmovisional si nos ayuda en esta tarea?

Por más verdad que hay en lo que acabo de hacer valer y por menos que queramos prescindir de la elevación y del alivio del ánimo que nos ofrecen las filosofías viejas y nuevas, hay que insistir, por el otro lado, en no olvidar la responsabilidad que tenemos para con la humanidad. No nos es lícito dar la espalda, por mor del tiempo, a la eternidad; para aliviar nuestra necesidad no nos es lícito dejar en herencia a nuestros descendientes, como un mal que ya no se pueda eliminar, carencias amontonadas sobre carencias. La carencia, la necesidad, procede aquí de la ciencia; y sólo la ciencia puede superar definitivamente la necesidad que procede de la ciencia. Aunque la crítica escéptica de los naturalistas y los historicistas disuelva en absurdo, en todos los terrenos del

deber, la auténtica validez objetiva; aunque hagan obstáculo oscuros conceptos reflexivos, que no concuerdan entre ellos aun habiendo surgido naturalmente, y, en consecuencia, ciertos problemas equívocos o mal planteados estorben la comprensión de la realidad y la posibilidad de adoptar ante ella una actitud racional; y aunque una actitud metódica especial, exigida para una clase grande de ciencias, ejercida rutinariamente, se vuelva incapacidad de pasar a otras actitudes, y vayan de la mano de semejantes prejuicios ciertos absurdos en la captación del mundo que opriman el alma; contra todos estos y otros males semejantes sólo hay *una* cura: la crítica científica y, además, la ciencia radical, que empieza desde abajo, que se funda en bases seguras y avanza con rigurosísimo método: la ciencia filosófica por la que aquí abogamos. Que las visiones del mundo se combatan unas a otras; sólo la ciencia puede dirimir, y su resolución lleva el sello de la eternidad.

* * *

Por tanto, sea cual sea el nuevo giro que adopte la filosofía, está fuera de cuestión que no cabe que abandone la voluntad de ser ciencia rigurosa. Lo que más bien debe hacer es plantarse como ciencia teórica frente a los esfuerzos prácticos encaminados a las visiones del mundo y *separarse* de ellos de manera plenamente consciente. En efecto, es preciso rechazar aquí cualquier intento de mediar. Quizá los portavoces de la nueva filosofía como visión del mundo objeten que perseguir ésta no tiene por qué significar el abandono de la idea de la ciencia rigurosa. Dirán que el que practique correctamente la filosofía como visión del mundo no sólo será científico al fundamentarla, o sea, al usar todos los datos de las ciencias particulares rigurosas como elementos firmes de su construcción,

sino que también practicará métodos científicos y aprovechará gustoso cualquier posibilidad que se le presente para fomentar de modo rigurosamente científico los problemas filosóficos; sólo que, en contraste con la pusilanimidad y el escepticismo metafísicos de la época precedente, también perseguirá con valiente arrojo los problemas metafísicos supremos, a fin de alcanzar la meta de una visión del mundo que satisfaga armoniosamente al entendimiento y al ánimo conforme a la altura de nuestro tiempo.

En la medida en que esta respuesta se piensa como mediación destinada a borrar la línea que separa la filosofía como visión del mundo y la filosofía científica, tenemos que elevar nuestra protesta. A lo único a lo que tal cosa puede llevar es a enervar y debilitar el impulso científico y a alentar textos sólo aparentemente científicos, deficientes desde el punto de vista de la probidad intelectual. No caben compromisos, como tampoco caben en ninguna otra ciencia. No podemos seguir esperando resultados teóricos cuando se vuelve *dominante* el afán por obtener una visión del mundo y engaña con sus formas científicas incluso a las naturalezas teóricas. Allí donde, por milenios, los mayores espíritus científicos, dominados apasionadamente por la voluntad de ciencia, no han obtenido en filosofía ni un solo fragmento de doctrina pura, pero, eso sí, cuanto de grande han rendido, aunque no perfectamente maduro, lo han logrado únicamente debido a esa voluntad, los filósofos que buscan una visión del mundo no pueden pensar que van a fomentar la ciencia filosófica como de paso y que hasta la van a fundamentar definitivamente. Ellos, que ponen su meta en lo finito, que quieren tener su sistema, y lo quieren además a tiempo de poder vivir según él, no están en modo alguno llamados a semejantes logros. Lo *único* que cabe es renunciar con toda probidad a la pretensión

de que la misma filosofía como visión del mundo *sea* ciencia; con lo que, al mismo tiempo, terminará de desorientar a los espíritus y obstaculizar el progreso de la filosofía científica —cosa que es seguro que va contra sus puras intenciones—.

Que su meta ideal siga siendo puramente la visión del mundo, que justamente, por su esencia misma, no es ciencia. No puede dejarse desconcertar por el fanatismo de la ciencia, tan excesivamente extendido en nuestro tiempo, que menosprecia como «acientífico» cuanto no se puede demostrar con «exactitud científica». La ciencia es *un* valor entre otros valores con los mismos derechos. Arriba hemos aclarado que, en especial, el valor de la visión del mundo se alza enteramente sobre una base propia y que hay que juzgarla hábito y logro de la personalidad individual; mientras que, en cambio, la ciencia debe considerarse logro del trabajo colectivo de las generaciones de investigadores. Y del mismo modo que tienen diferentes fuentes de su valor respectivo, también tienen funciones distintas y maneras diferentes de actuar y enseñar. La filosofía como visión del mundo enseña tal y como enseña la sabiduría: una personalidad se dirige a otra personalidad. Por tanto, al estilo de *esta* filosofía sólo puede dirigirse enseñando al círculo amplio del espacio público el que posee esta vocación por su modo de ser y por una sabiduría propia especialmente señalados, o el que está al servicio de altos intereses prácticos —religiosos, éticos, jurídicos, etc.—. La ciencia, en cambio, es impersonal. Los que trabajan en ella en colaboración no precisan sabiduría sino aptitudes teóricas. Su contribución enriquece el tesoro de vigencias eternas que han de constituir una bendición para la humanidad. Lo cual es cierto en una medida excepcionalmente grande, como arriba vimos, respecto de la ciencia filosófica.

Sólo una vez que se haya impuesto en la conciencia de la época la separación tajante de una y otra filosofía cabe empezar a pensar que la filosofía tome la forma y el lenguaje de la ciencia auténtica y reconozca que es una imperfección lo que tantas veces se le alaba e imita: la profundidad. Tal profundidad es señal del caos que la auténtica ciencia quiere convertir en un cosmos, en un orden sencillo, completamente claro y desenmarañado. En la medida en que logra su verdadera doctrina, la ciencia auténtica no sabe nada de profundidades. Cada fragmento de ciencia acabada es una totalidad de pasos intelectuales, cada uno de los cuales es de evidencia inmediata, o sea, en absoluto profundo. La profundidad es cosa de la sabiduría; la claridad y distinción conceptuales, de la teoría rigurosa. Acuñar de nuevo, en configuraciones racionales unívocas, lo que la profundidad adivina, es el proceso esencial de la reconstitución de las ciencias rigurosas. Las ciencias exactas tuvieron también sus largos períodos de profundidad; y del mismo modo que ellas se abrieron paso en los combates del Renacimiento hasta emerger del nivel de la profundidad al de la claridad científica, me atrevo a esperar que lo mismo hará la filosofía en los combates del presente. Pero para ello sólo se necesita la correcta seguridad respecto de la meta y una gran voluntad, dirigida con plena conciencia a esa meta y poniendo en juego todas las energías científicas disponibles. Se llama a nuestro tiempo un tiempo de decadencia. No puedo estimar que esta acusación esté justificada. Difícilmente se hallará en toda la historia otra época en la que se haya movilizado tal suma de fuerzas de trabajo, que se han puesto manos a la obra con tan buen éxito. No podemos siempre aprobar las metas; incluso lamentamos que en tiempos más tranquilos, en los que la vida ha sido más placentera, haya florecido la vida espiritual en modos de los que no

podemos encontrar ni esperar afines en el nuestro. Y sin embargo, aunque lo que se quiere una y otra vez en nuestra época pueda disgustar al sentido estético, mucho más inclinado a la belleza ingenua de lo que crece libre, ¡qué enormes valores hay en la esfera de la voluntad, siempre y cuando, simplemente, las grandes voluntades hallan las metas correctas! Sería hacer gran injusticia a nuestro tiempo atribuirle imaginativamente voluntad de metas bajas. El que logra suscitar fe, el que consigue provocar comprensión y entusiasmo por la grandeza de una meta, fácilmente hallará las fuerzas que se dirijan a ella. Pienso que nuestro tiempo, por su vocación, es una época grande; sólo que adolece del escepticismo que ha desbaratado los antiguos ideales no aclarados. Y por ello adolece también, precisamente, de que el desarrollo y el poder de la filosofía son mínimos: de que aún no está extendida, de que aún no es lo bastante científica como para poder superar el negativismo escéptico (que a sí mismo se llama positivismo) con el positivismo verdadero. Nuestra época sólo quiere creer en «realidades». Ahora bien, su realidad más poderosa es la ciencia; de modo que la ciencia filosófica es lo que más necesita nuestro tiempo.

Pero cuando nos volvemos hacia esta gran meta interpretando el sentido de nuestra época, tenemos que tener muy claro que sólo podemos alcanzarla de una manera: si con el radicalismo propio de la esencia de la ciencia filosófica auténtica, no aceptamos nada previamente ya dado; si no dejamos vigente, para empezar, nada tradicional ni dejamos que nos ciegue ningún nombre, por grande que sea, sino, antes bien, intentamos ganar los comienzos entregándonos con libertad a los problemas mismos y a lo que ellos exigen.

Desde luego que necesitamos la historia; pero no, por cierto, al modo de los historiadores: para perdernos en las

relaciones evolutivas en las que se han formado las grandes filosofías; la necesitamos para dejar que ella misma, según su propia enjundia espiritual, actúe sobre nosotros estimulándonos. De hecho, brota para nosotros de las filosofías históricamente dadas, cuando las miramos por dentro, cuando logramos penetrar en el alma de sus palabras y teorías, *vida* filosófica, con toda la riqueza y la fuerza de las motivaciones vivas. Pero no nos volvemos filósofos gracias a las filosofías. Permanecer pendientes de lo historiográfico, sumirse en el trajín de la actividad crítico-histórica y querer alcanzar ciencia filosófica en el desempeño ecléctico o en algún anacrónico renacimiento, sólo da de sí intentos sin la menor esperanza. *El impulso para investigar tiene que partir no de las filosofías sino de las cosas y los problemas.* Pero la filosofía es, por su esencia, ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes, de los ῥιζώματα πάντων. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su procedimiento, y tiene que serlo en todos los sentidos. Sobre todo, no puede descansar hasta haber ganado *sus* comienzos absolutamente claros, o sea, sus problemas absolutamente claros, los métodos predelineados en el sentido propio de estos problemas y el campo de trabajo del todo básico: el campo de las cosas dadas con absoluta claridad. Lo único que *nunca* cabe es desistir de la carencia radical de prejuicios y, por ejemplo, identificar de entrada tales «cosas» con «hechos» empíricos, o sea, encegueecerse ante las ideas, cuando en realidad éstas están dadas absolutamente en intuición inmediata con tal amplitud. Seguimos estando bajo el imperio de demasiados prejuicios procedentes del Renacimiento. Al que verdaderamente carece de ellos le es igual que una determinada averiguación provenga de Kant o de Tomás de Aquino, de Darwin o de Aristóteles, de Helmholtz o de Paracelso. No hace falta exigir ver con los

propios ojos sino, más bien, no eliminar mediante la interpretación y por la presión de los prejuicios lo que se ve. Dado que en las ciencias más impresionantes de la Modernidad —las físico-matemáticas—, la que externamente es la mayor parte del trabajo se realiza con métodos indirectos, tendemos demasiado a sobrevalorar los métodos indirectos y a desconocer el valor del captar directamente. Pero precisamente está en la esencia de la filosofía, en la medida en que ésta retrocede a los orígenes últimos, el hecho de que su trabajo científico se mueve en esferas de intuición directa; y el mayor paso que tiene que dar nuestro tiempo consiste en reconocer que con la intuición filosófica, en el recto sentido, con la *captación fenomenológica de las esencias*, se abren un infinito campo de trabajo y una ciencia que, sin ningún método de simbolización indirecta y matematización, sin el aparato de las inferencias y las pruebas, alcanza, pese a todo ello, una multitud de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para *todo* el resto de la filosofía.

# ÍNDICE

*opuscula philosophica*

Serie dirigida por Juan José García Norro, Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira



1. Franz Brentano, *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento.*
   Edición bilingüe de Miguel García-Baró

2. Manuel García Morente, *Ensayo sobre la vida privada.*

3. Max Scheler, *Muerte y supervivencia.*
   Traducción de Xavier Zubiri

4. G. W. Leibniz, *Compendio de la controversia de la teodicea.*
   Traducción de Rogelio Rovira

5. Moritz Schlick, *Filosofía de la naturaleza.*
   Traducción y notas de José Luis González Recio

6. Edith Stein, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino.*
   Traducción de Alicia Valero Martín

7. G. E. Moore, *La naturaleza del juicio.*
   Traducción de Ángel d'Ors

8. Roman Ingarden, *Lo que no sabemos de los valores.*
   Traducción de Miguel García-Baró

9. Immanuel Kant, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía.*
   Edición bilingüe de Rogelio Rovira

10. Harold A. Prichard, *El deber y la ignorancia de los hechos.*
    Introducción de Leonardo Rodríguez Duplá
    Traducción de Estefanía Herschel

11. José Ortega y Gasset, *Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?*
Introducción de Ignacio Sánchez Cámara

12. Jorge J. E. Gracia, *¿Qué son las categorías?*
Traducción de Emma Ingala

13. Tomás de Aquino, *Sobre la eternidad del mundo.*
Edición bilingüe de José María Artola, O.P.

14. Jean Héring, *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea.*
Traducción de Rogelio Rovira

15. William James, *La voluntad de creer.*
Traducción de Carmen Izco

16. Balduin Schwarz, *Del agradecimiento.*
Traducción de Juan Miguel Palacios

17. Antonio Rosmini, *Diálogos sobre el problema del conocimiento.*
Traducción de Juan Francisco Franck

18. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*
Traducción de Manuel García Morente

19. Maurice Blondel, *El punto de partida de la investigación filosófica.*
Traducción de Jorge Hourton

20. Edith Stein, *Excurso sobre el idealismo trascendental.*
Traducción de Walter Redmond

21. Thomas Reid, *Del poder.*
Traducción y notas de Francisco Rodríguez Valls

22. G. W. Leibniz, *Conversación de Filareto y Aristo.*
Traducción y notas de María de Paz

23. Leopoldo-Eulogio Palacios, *El análisis y la síntesis.*
Introducción de José Miguel Gambra

24. Nicolas Malebranche, *Aclaración sobre el ocasionalismo.*
Traducción y notas de Julia Molano

25. Maine de Biran, *Sobre la causalidad.*
Introducción de Juan José García Norro
Traducción de Sara Sánchez Ezquerra

26. Emmanuel Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad.*
Traducción de Jesús María Ayuso

27. Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos.*
Traducción de Jesús Aguirre

28. Roman Ingarden, *Sobre el peligro de una* petitio principii *en la teoría del conocimiento.*
Traducción de Mariano Crespo

29. Boecio, *De las divisiones/De divisionibus.*
Edición bilingüe de Juan José García Norro y Rogelio Rovira

30. Adolf Reinach, *Anotaciones sobre filosofía de la religión.*
Prólogo y traducción de José Luis Caballero Bono

31. Miguel de Unamuno, *Nicodemo el fariseo.*
Introducción de Gilberto Gutiérrez

32. Jacques Maritain, *Reflexiones sobre la persona humana.*
Traducción de Juan Miguel Palacios

33. Max Scheler, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento.*
Traducción de Sergio Sánchez-Migallón

34. Charles S. Peirce, *El pragmatismo*
Edición y traducción de Sara Barrena

35. Eugenio d'Ors, *Las aporías de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo*
Edición, presentación y notas de Ricardo Parellada.

36. John Henry Newman, *La revelación en su relación con la fe*
Introducción y traducción de Raquel Vera González

37. Henri Bergson, *El alma y el cuerpo* seguido de *El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica*
Traducción y prólogo de Juan Padilla